LE
GENIE D'OC
ET
L'HOMME
MÉDITERRANÉEN

Cahiers du Sud
10, Crs du Vieux-Port
MARSEILLE

LE GÉNIE D'OC
ET
L'HOMME MÉDITERRANÉEN

ÉTUDES ET POÈMES

DE

JOE BOUSQUET — JEAN BALLARD — RENE NELLI
P. M. SIRE — HENRI FERAUD — LOUIS ALIBERT
EMILE DERMENGHEM — MOHAMMED EL FASI
EDOUARD RODITI — BERNARD DE VENTADOUR
BERNAT MARTI — JORDI DE SAN JORDI
ARNAUD DE MAREUIL — UC DE SAINT CIRC
L. BLANCHARD - HENRI DAVENSON - EMILE NOVIS
DEODAT ROCHE — J.H. PROBST — F. SOLDEVILA
AUZIAS MARCH — JOAN ROIÇ DE CORELLA
VENTURA GASSOL — ANDRE CHASTEL — S. SINGER
LANZA DEL VASTO — SULLY ANDRE PEYRE
JOSEPH D'ARBAUD — JOSEPH SEBASTIEN PONS
PAUL EYSSAVEL — MAX ROUQUETTE — P.J. ROUDIN
JORGI REBOUL — CHARLES GALTIER — J. BOURCIEZ
LEON GABRIEL GROS — GABRIEL AUDISIO
HENRI BOSCO — JEAN LEBRAU — LOUIS ROUSSEL
PIERRE EMMANUEL — F. BENOIT — F. BONJEAN
FRANÇOIS PAUL ALIBERT

5ME ÉDITION

LES CAHIERS DU SUD
IO, Cours du Vieux-Port — MARSEILLE

LE GÉNIE D'OC
ET
L'HOMME MÉDITERRANÉEN

Cet ouvrage appartient á la série des Nos spéciaux de la revue

LES CAHIERS DU SUD

il prend rang après

Le Théâtre Élizabéthain (réédité par « Les Cahiers du Sud » et Librairie José Corti).

Le Romantisme Allemand

L'Islam et l'Occident (épuisé)

Message Actuel de l'Inde.

il sera suivi de

Images de la Suisse.

LE GÉNIE D'OC
ET
L'HOMME MÉDITERRANÉEN

ÉTUDES ET POÈMES

DE

JOE BOUSQUET — JEAN BALLARD — RENE NELLI
P. M. SIRE — HENRI FERAUD — LOUIS ALIBERT
EMILE DERMENGHEM — MOHAMMED EL FASI
EDOUARD RODITI — BERNARD DE VENTADOUR
BERNAT MARTI — JORDI DE SAN JORDI
ARNAUD DE MAREUIL — UC DE SAINT CIRC
L. BLANCHARD - HENRI DAVENSON - EMILE NOVIS
DEODAT ROCHE — J.H. PROBST — F. SOLDEVILA
AUZIAS MARCH — JOAN ROIÇ DE CORELLA
VENTURA GASSOL — ANDRE CHASTEL — S. SINGER
LANZA DEL VASTO — SULLY ANDRE PEYRE
JOSEPH D'ARBAUD — JOSEPH SEBASTIEN PONS
PAUL EYSSAVÉL — MAX ROUQUETTE — P.J. ROUDIN
JORGI REBOUL — CHARLES GALTIER — J. BOURCIEZ
LEON GABRIEL GROS — GABRIEL AUDISIO
HENRI BOSCO — JEAN LEBRAU — LOUIS ROUSSEL
PIERRE EMMANUEL — F. BENOIT — F. BONJEAN
FRANÇOIS PAUL ALIBERT

LES CAHIERS DU SUD
IO, Cours du Vieux-Port — MARSEILLE

De cet ouvrage, numéro spécial des CAHIERS DU SUD sur LE GÉNIE D'OC et l'HOMME MÉDITERRANÉEN établi sous la direction de MM. Joë Bousquet et Jean Ballard avec le concours de MM. René Nelli, P. M. Sire et Henri Féraud, il a été tiré sept mille exemplaires dont deux mille pour les abonnés de la Revue et cinq mille sous couverture spéciale, destinés à la librairie.

AVANT-PROPOS

Depuis dix ans je me rends chaque année à Carcassonne pour y respirer l'étonnant climat spirituel que Joë Bousquet fait régner à son chevet. « Voyages du cœur » aurait dit André Gaillard qui me montra le chemin peu avant sa mort. Une ferveur singulière les a transformés en pèlerinages de l'amitié la plus intemporelle qu'on puisse rêver. Ce sera la chance de notre vie que cette compagnie d'un autre temps. D'une disgrâce durable qui aurait pu faire de Bousquet un renonçant, d'un malheur qui pouvait flétrir sa vie, le destin a fait naître cette merveille : une floraison de l'esprit comme on en vit sous la Renaissance, un loisir amoureux de tous les aspects du savoir et attirant des amis innombrables accourus vers cette conscience et cette mémoire comme vers un lac de montagne à la fois lumineux et secret.

Joë Bousquet ! L'homme que son mal avait condamné à l'effacement et à la solitude et qui ne pourra plus désormais être seul — qui doit solliciter de ses visiteurs le repos comme un privilège et qui se met au travail quand les autres vivants, harassés par le jour, s'endorment.

Dans sa chambre j'ai rencontré des amitiés précieuses. J'y ai connu P.-M. Sire, René Nelli, Ferdinand Alquié, Henri Féraud. Ma pensée les retrouve ensemble, auprès de l'ami sédentaire, pour peu que résonne en moi cette cloche errante qui appelle aux fêtes du cœur. Je ne les sépare plus. Je vais les voir comme une même famille autour d'un frère couché. Ils forment une communauté spirituelle dont j'ai surpris, de bonne heure, l'accent particulier. Il m'est resté plus secret que le parfum d'une ville inconnue où l'on arrive le soir.

De ces causeries, de ces longs entretiens favorisés par le silence de la maison que troublait à peine de temps à autre un pas dans le corridor, et aussi par la lumière en sommeil sous les paupières de songe, de ces soirées partagées entre l'exaltation et

de détruire. Ils y substituaient à mesure l'image véritable que formait leur conscience — la seule importante à mes yeux. Les textes qui vont suivre sont l'expression de ce jeu ; ainsi, peu à peu s'est exaucé mon désir.

Qu'il me soit permis de leur dire ici ma gratitude ainsi qu'à nos correspondants grâce à qui ce numéro s'est élargi comme la nef centrale s'accroît des arcs-boutants qui la renforcent. Et de les assurer que notre amitié, origine et raison d'être de cette synthèse, en sort grandie, car les œuvres de pensée fortifient les raisons du cœur.

Jean BALLARD.

PRESENTATION DE L'HOMME D'OC

La terre d'oc. Un singulier pays où la parole des hommes doit lutter avec le vent et chante si haut, vous diront les voyageurs, que les secrets des amants y sont entendus des oiseaux. Sous un grand ciel clair et qui voit tout, le murmure des pins répète pour les tombes les voix ardentes de la mer. Ici, on interpelle les pauvres dans la langue que parlaient autrefois les châteaux et cette langue est l'expression si naturelle des sentiments les plus profonds que chacun l'y reprend d'instinct pour jurer et se donner au diable ; et, même, on n'y maudit efficacement sa femme qu'en adoptant le dialecte jadis en usage dans les cours d'amour. C'est un endroit où l'on s'appelle bâtard dans la langue de ses pères, et, quand l'humeur s'aigrit, bâtard d'un âne, injure néronienne.

Les hommes d'oc sont les héritiers d'une civilisation déchue et cette déchéance est, au regard de l'imagination, une aventure providentielle. La religion de ces hommes était, comme leur philosophie, une épopée de la chute, on dirait que le temps devait partager leur délire et faire entrer dans l'histoire le drame de leur esprit. Il est déjà assez passionnant que l'Odyssée d'un peuple ait été la sœur cadette de son imagination, que, martyrisés, précipités dans les oubliettes, les hérétiques languedociens aient précisément connu les angoisses de l'âme maudite et qui doit se purifier par l'expérience sensible de ses misères. Nous admirons davantage qu'il apparaisse un germe moral dans le dénouement de cette merveilleuse rencontre. Les événements ont collaboré avec la foi, ils ont remis à l'Histoire tout ce qui demeurait en suspens dans cette idée de salut qui prêtait un sens aux tortures des hérétiques. Nous les verrons donner un gage, fragile sans doute, mais un gage de raison à la révélation qui avait enfermé les croyants dans la logique mortelle de l'hérésie.

Il est assez naturel que l'échec d'une doctrine de salut engage le salut poétique de cette doctrine. En se brisant contre les circonstances extérieures, en se heurtant à la raison d'état,

la religion d'oc, plutôt que de se mutiler, devait s'idéaliser, entrer dans le domaine de la pensée pure et fabulatrice. Voici justement où l'aventure paraît admirable et peut-être unique :

Que la doctrine se survécût sous sa forme pure et impérissable, qu'elle devînt principe de beauté, c'était justement ce qu'il y avait à attendre d'elle, sa nature même ne lui ayant pas prescrit un sort différent. Elle est devenue par hasard ce qu'elle n'avait jamais cessé d'être. Il n'y a pas d'accident pour ce qui a puisé dans sa vérité les sources de son devenir. Le choc des événements oblige cette doctrine à s'idéaliser, l'art l'accueille, il n'avait pas à l'adopter, il devait reconnaître en elle son plus authentique, son plus invariable ferment métaphysique.

Mais en reconnaissant son génie propre dans une vision si profondément réaliste de l'Absolu, ne va-t-il pas se découvrir des buts nouveaux ? Un Art n'absorbe pas une religion sans s'élargir et se transformer.

On dirait que le catharisme a voulu matérialiser l'expérience spirituelle, parler à l'âme la langue des sens, lui faire toucher dans la réalité de sa chute ce qu'elle était vouée à seulement concevoir. C'était en somme donner des yeux de chair à la foi ; permettre au croyant d'étreindre le ciel dans l'abîme qui l'en séparait. Donner deux têtes à l'Absolu, c'est éliminer toute discontinuité de la vie morale : l'homme spirituel et l'homme sensuel échangent leurs domaines et leur union associe dans le temps et dans la foi l'imagination et la pensée. Ainsi, avant même que le cours des siècles n'idéalisât ses conceptions, cette religion assumait le rôle de la Beauté, et même de la Beauté transcendante.

Cette religion, en effet, devait transformer la poésie qui avait été longtemps sa sœur siamoise. Sa démesure que le social allait briser a brisé les chaînes de ce qui ne s'accomplit jamais qu'en effigie. Son appétit d'une vie totale, en se satisfaisant dans le domaine esthétique, n'a pas formé l'idéal du citoyen, de l'homme étreint par les devoirs de son état, mais celui de l'homme éternel et affranchi de sa condition, il a inscrit le Beau dans des limites dérivées de la pure conception de l'humanité. Merveilleuse réplique à la tentative de Raymond Lulle pour jeter les fondements d'une logique universelle et faire de la Raison la géante des langages. La religion se heurte au social, elle en élève la négation sur le plan contemplatif, proposant aux hommes un but que la Beauté seule peut atteindre, mais qu'elle atteint à la condition qu'elle ait éveillé l'âme de l'homme pour la faire douter de la vie écrite et morte et des cités qu'elle y édifiait en se détournant d'elle-même. Il y a un Beau qui raconte à l'homme ce qu'il est, un Beau qui l'affranchit

de sa condition et l'aide à concevoir ce qu'il est capable de devenir.

Ce qui caractérise la tradition artistique et morale dont nous allons dessiner quelques traits, c'est qu'on ne peut pas, sans la trahir, la rattacher à notre patrimoine intellectuel. Le Languedoc a été annexé ; si la France avait adopté sa culture elle serait devenue l'annexe du Languedoc. En fait la littérature d'oc est un *tournant* de la culture française, elle n'en est pas un affluent ; elle n'a pas mêlé ses eaux à notre vie intellectuelle, dirons-nous en poursuivant cette image un peu ridicule, elle y a semé quelques courants. Comme il fallait bien l'ajouter à notre patrimoine, on a retenu ses traits les plus éloquents, on n'en a classé que la figure rhétorique.

L'histoire dira que la pensée d'oc a dû s'adapter à une langue nouvelle, recevoir, avec un vocabulaire neuf, le reflet d'une vie où elle n'avait pas sa source. Sa religion, sa philosophie considérées comme monstrueuses, ont dû se taire. Issue d'une première renaissance que la guerre de cent ans allait faire avorter, la civilisation d'oc a dû s'essouffler à suivre la renaissance d'origine étrangère qui allait triompher grâce aux Salons et à la cour. Que l'on mesure ici toute la différence entre les deux génies. La culture classique admettra que l'écrivain est le guide des consciences et que son rôle moralisateur commence là où expire celui des lois : elle suppose une société policée, société de cour ou de salon, où elle introduit les règles de la raison, du sens esthétique, du goût. La culture d'oc a sa philosophie, sa poésie, sa façon très particulière de sentir, ses lois d'amour, sa religion, si différente de la nôtre qu'elle en est à peu près inconcevable ; elle ne connaît qu'une loi, la loi du salut et s'emploie toute à la servir. Elle ne cultive pas l'homme, elle cultive sa vie pour la subordonner à l'exigence secrète de l'âme, elle considère la vie comme l'échelle de l'esprit. Sa morale enveloppe son esthétique. L'art et la religion pour la culture d'oc ne sont qu'un. La littérature populaire, elle-même, est imprégnée de cette bouleversante doctrine où *le connaître est la genèse du devoir*. Car l'Etre est un vaste dessein auquel l'homme doit s'initier entraînant avec lui ceux qui se contentaient d'y souscrire. J'y insiste : Telle est la leçon des purs : *le devoir franchit l'être*, dut-il le briser, il est l'essence active de la conscience, laquelle doit s'ouvrir comme une chrysalide sous les forces actives de la vie et libérer son lien avec l'âme universelle, s'associer à son frémissement de désir.

Cette pente intérieure de la conscience transparaît dans la manifestation, elle est la sensibilité au Beau, au Beau féminin qui ouvre dans la contemplation le chemin du salut. Ainsi la religion suppose l'art, lequel éclot et confirme les conquêtes de la religion, il est lui-même religion.

Dans la partie méridionale du Languedoc que nous appelons le Languedoc noir, on voit, sur une haute aiguille rocheuse une citadelle démantelée, forteresse au premier coup d'œil du voyageur et temple à mesure qu'il s'en approche et qu'il la voit se dégager des brouillards égarés qui, au plus haut du solstice, enfument ces lieux ardents. On dirait que le temps n'a pas pu dissiper les fumées des bûchers où les défenseurs de Montségur ont été immolés à leur obscure foi.

Longtemps ces hommes ont été les prisonniers de leur gloire. On les admirait trop pour les comprendre, on les croyait illuminés parce que leur raison n'était pas aveuglée par leur instinct de conservation. Il est vrai qu'il leur avait un peu manqué la simplicité du martyr qui se dérobe derrière sa prière et survit comme un signe sur la route exténuante de la vérité. Ils étaient grands et ne pouvaient nous conduire nulle part qu'à l'épouvante de leur grandeur. Mais le temps du romantisme est passé. Une vérité assez forte pour conduire ces hommes à la mort devait durer dans la pensée de leurs descendants et elle y vivait, mais faiblement, en veilleuse, nous empêchant souvent de la connaître dans le monde où elle pouvait agir. Ainsi, la lampe qui brûle dans une chambre empêche celui qui veille de s'apercevoir qu'il fait jour.

Il fait jour ; et l'homme d'oc se souvient qu'il est le fils aîné de la lumière, ce qui est vrai, au moins dans sa langue où la parole est la reine de l'action et s'envole tandis que celle-ci s'accomplit. Il a hérité d'une mission unique et va reprendre sous une autre forme la tentative désespérée de ses pères pour s'arracher au discontinu. Réussira-t-il à enfanter la conscience de l'homme moderne et à substituer un humanisme intégral à l'humanisme de convention ? Son intention est de pourvoir son temps d'un ordre normal accommodé à la prodigieuse puissance soudain échue à l'homme physique. Que l'on sache d'abord ce qui le distingue : une vue physique de l'âme, une idée mystique de son être intégral ; par contre-partie, l'horreur congénitale de la gravité au masque de cendres, une *gentillerie* d'homme qui se veut inimitable en demeurant naturel. Il ne croit pas que la poésie est dans le poète, il pense qu'elle est

le versant caché de chaque objet où il faut la faire apparaître par une lente application d'artisan. Mais il sait aussi qu'il n'y a que la voix pour l'exprimer vraiment, l'air et le vent pour la porter. Le génie d'oc est le génie de la tradition orale, c'est-à-dire qu'il écrit sur l'objet même le signe qu'il en veut retirer. Plus qu'aucune race au monde celle-ci s'est approchée de l'être et a appris que ne se divisait pas ce qui en était issu. A l'idée de l'obligation morale qui connaît son objet, l'homme d'oc substitue la notion de responsabilité qui ne mesure pas le sien, car elle grandit avec la vie, la dépasse dans l'espoir, ce qui donne à l'individu une conscience morale illimitée comme le rêve. Et la conscience est bien la seule chose au monde qui doive s'illimiter pour sortir du chaos.

Joë BOUSQUET.

LE GÉNIE D'OC

I

ORIGINE ET DESTIN DE LA LANGUE D'OC

S'il est une langue qui ait donné lieu à des idées erronées, c'est bien la langue d'oc. Elle a été la victime de sa déchéance prématurée et de l'ostracisme dont elle a été l'objet pendant plusieurs siècles.

L'histoire officielle, avec ses partis-pris et ses jugements sommaires, ne l'a pas épargnée et l'opinion vulgaire mal informée, à certains moments, n'a voulu voir en elle qu'une corruption du français. Des savants authentiques, comme Gaston Paris, ont pu lui dénier une véritable personnalité, en considérant les parlers occitans comme de simples variétés linguistiques dans le bloc continu des parlers gallo-romans.

Des idéologues, aussi dépourvus de sens critique que de connaissances précises, ont essayé de démontrer qu'elle dérivait, les uns du ligure, les autres du gaulois, certains même du grec. Leurs opinions ne méritent pas la moindre attention. Il est vrai que leurs invectives contre la science « officielle » ont pu abuser des personnes peu instruites de ces questions et trop disposées à prêter l'oreille à ces billevesées.

La langue d'Oc est, comme les autres langues latines, une fille bâtarde du latin. Après les grandes invasions et la dislocation de l'Empire, le latin vulgaire évolue et s'altère rapidement pour se différencier sous l'action du substrat ethnique, de la position géographique et de l'état politique des diverses régions.

Le français semble s'être dégagé le premier, l'occitan ou langue d'Oc le suit un peu plus tard. Vers le IXe siècle on peut constater l'existence de notre idiome grâce aux mots isolés ou aux fragments de phrases mêlés au latin des chartes. Les textes littéraires et les chartes entièrement en langue vulgaire n'apparaissent que plus tard : le *Poème sur Boèce* et la *Chanson de Sainte Foi* peuvent être attribués respectivement au Xe et XIe siècles.

Dès cette époque, une véritable langue littéraire s'élabore dans les provinces du Midi et en Catalogne. Elle apparaît

entièrement constituée avec le premier troubadour dont le souvenir et les œuvres ont bravé les injures du temps : Guillaume IX, duc d'Aquitaine (1071-1127).

Ici, une question se pose : pourquoi deux langues distinctes, la langue d'Oïl au Nord et la langue d'Oc au Sud ? Il faut chercher la réponse à ce problème dans la géographie et l'histoire de notre pays.

L'ossature essentiellement montagneuse des pays méridionaux a favorisé la fixation et la permanence des races préhistoriques et protohistoriques. Les limites entre les deux idiomes de la France montrent clairement le rôle joué par le système orographique. Au Nord, les envahisseurs venus du centre de l'Europe ont pu balayer littéralement les populations ; au Sud, au contraire, ils n'ont pu pénétrer que par infiltration et mélange avec les anciens occupants du sol. Le Massif Central, les Alpes et les Pyrénées ont été longtemps des refuges quasi-inexpugnables.

A la fin de l'époque néolithique et à celle du bronze, les deux versants des Pyrénées ont vu se développer une culture propre, celle du peuple pyrénéen qui correspond à la civilisation mégalithique dont les Basques seraient les derniers représentants. Ses manifestations s'étendent des Pyrénées au Massif Central et, au delà du Rhône, jusqu'aux Alpes Maritimes. Les envahisseurs venus d'Afrique ou d'Asie pourront s'y mélanger, mais ils n'arriveront jamais à oblitérer ce premier fonds racial. Parmi ces derniers, les écrivains de l'antiquité signalent les Ligures d'origine mal connue qui, vers le second millénaire avant Jésus-Christ, occupaient l'Europe occidentale pour se cantonner plus tard dans les Alpes de Provence. Près de 1100 ans après, les premiers Celtes s'infiltrent dans les pays occitans et y portent la culture halstattienne du fer. Vers l'an 500 avant Jésus-Christ, les Ibères d'origine hispano-africaine cheminent le long du littoral méditerranéen pour s'arrêter sur les bords du Rhône.

Dans cette période, les peuples méditerranéens portent le bronze à nos aïeux. Du VI[e] au III[e] siècle avant Jésus-Christ, l'influence grecque prend un grand développement avec la fondation de Marseille et de nombreux comptoirs commerciaux le long des côtes languedociennes et catalanes. Les populations ligures, celtes, ibères, s'hellénisent profondément; les fouilles pratiquées en Provence, en Languedoc et en Catalogne en sont d'irrécusables témoignages.

Vers la fin du IV[e] siècle avant Jésus-Christ, une nouvelle ondée celtique, celle des Gaulois, apparaît dans nos pays. Désormais la physionomie de ceux-ci est définitivement fixée.

L'hégémonie gauloise sur les petits peuples antérieurs, ébauche un premier essai d'unité politique, sans que la gallicisation ait jamais atteint une grande profondeur, surtout dans les massifs montagneux.

L'arrivée des Romains en Gaule eut pour conséquence de substituer la culture latine à la culture grecque. Une communauté de civilisation s'affirme de plus en plus dans le Midi français et la Catalogne espagnole ; elle est fondée sur un complexe racique assez uniforme, sur des influences civilisatrices communes et sur des relations géographiques fréquentes et faciles à travers les Pyrénées catalanes et sur la Méditerranée.

La personnalité de la future Occitanie se précise de plus en plus et ajoute de nouvelles caractéristiques aux anciennes pour se différencier de la Gaule septentrionale. Au V° siècle, la fondation d'un Etat wisigothique contribue à détacher encore davantage les provinces du Midi de celles du Nord pour les rapprocher des terres hispaniques en fortifiant la communauté de culture de la Narbonnaise et de la Tarraconaise.

Plus tard, sous les Carolingiens, les colonies hispaniques fuyant l'invasion arabe qui viennent s'établir en Languedoc et la place prépondérante prise par les Languedociens dans la reconquête de la Catalogne contribuent à resserrer ces antiques liens. Dès cette époque, les provinces méridionales tendent de plus en plus à une vie autonome. L'Aquitaine, la Gascogne, le Languedoc, la Provence et la Catalogne se créent une vie indépendante sous l'impulsion de leurs dynasties féodales. Les comtes de Toulouse affermissent leur autorité d'Agenais en Provence et d'Auvergne au Pays de Foix. Dans le même temps, les comtes de Barcelone, plus tard rois d'Aragon, après avoir fait régner leur autorité sur la Catalogne, pénètrent successivement, en 1067, dans le comté de Carcassonne, en 1112, dans le comté de Provence et dans les vicomtés de Millau et de Gévaudan ; enfin, à la veille de la croisade albigeoise, ils deviennent seigneurs de Montpellier. Les rois de Paris ne conservent qu'une souveraineté nominale dépourvue de toute efficacité pratique sur les pays méridionaux et sur la Catalogne espagnole.

Les deux dynasties occitanes luttent pour la suprématie. Il fallut la Croisade pour empêcher la constitution définitive d'un état occitan ébauché parallèlement à Barcelone et à Toulouse. Les peuples d'Oc avaient une langue dotée d'un prestige international, un état social propre, une littérature et un art originaux ; il ne leur manqua qu'une organisation politique pour défendre ce patrimoine.

En définitive, la France du Midi possède un fonds racique ligure, ibère, visigothique absent dans la France du Nord, tandis que dans celle-ci, ce sont les éléments gaulois et francs qui prédominent. Les races préhistoriques ont beaucoup mieux résisté au Midi, dans les Alpes, le Massif Central et les Pyrénées que dans les plaines ouvertes du nord de la France. Enfin, il faut mettre en ligne de compte l'influence de la civilisation gréco-latine, beaucoup plus ancienne et plus intense dans nos pays.

Malgré l'étroite parenté racique des populations de l'Occitanie, le complexe liguro-ibéro-celto-germanique n'est pas identique sur tous les points. L'élément ligure prédomine en Provence, l'ibère en Catalogne et en Gascogne. Le Languedoc présente, au contraire, un mélange plus équilibré. Ajoutons que les provinces septentrionales : Limousin, Basse-Auvergne, Dauphiné, ont été les plus exposées aux infiltrations des éléments celto-francs.

Des considérations qui précèdent on peut comprendre les raisons de la scission de la France en deux idiomes et l'émiettement dialectal de l'occitan.

Dans le groupe linguistique occitano-roman, dès les origines, le Gascon et le Catalan apparaissent nettement différenciés. A l'époque des troubadours, dans le reste du domaine, les caractères dialectaux sont déjà discernables, mais ils n'ont pas encore une grande importance. Avec la décadence de la langue courtoise, ils deviennent de plus en plus sensibles. Au XIV[e] siècle, les rédacteurs des « Leys d'amor » critiquent le Limousin qui employait déjà « beaucoup de mots étrangers, corrompus, tronqués et mal placés ». De son côté, Raymond Féraud, auteur provençal de la fin du XIII[e] siècle, craignait de ne pas être compris :

Car ma lenga non es
De dreg proensales.

Le Bas-Auvergnat et le Dauphinois ont tellement souffert qu'ils sont difficilement compris des autres Occitans. Seul le Languedocien, placé de dos contre le Massif Central et resté à l'abri des grands courants de circulation, a pu éviter, dans une large mesure, ces actions perturbatrices. De ce fait, c'est le dialecte le plus voisin de la langue classique.

Les grands dialectes sont eux-mêmes subdivisés en sous-dialectes ou parlers qui se sont constitués autour d'anciens centres successivement préceltiques, gaulois, gallo-romains, féodaux, épiscopaux ou plus simplement commerciaux, qui,

à travers les vicissitudes de l'histoire ont conservé leur personnalité. Ils ont agi par irradiation en unifiant le parler de la région environnante. Le maximum de différenciation a été atteint dans les pays de cantonnement du Massif Central, des Alpes et des Pyrénées, le minimum dans les pays de plaine ou de passage de la vallée du Rhône ou de la Garonne et sur les rivages de la Méditerranée.

Quelle est la place de la langue d'Oc parmi les langues latines ? Habituellement les romanistes divisent le groupe linguistique latin en *italo-roman, hispano-roman* et *gallo-roman*. Ils rattachent tous l'occitan à cette dernière famille. Cette classification est assez acceptable ; cependant, à notre avis, les parlers occitans forment une famille spéciale, *l occitano-roman* dont les caractères sont intermédiaires entre le gallo-roman et l'hispano-roman.

Par sa phonétique et sa morphologie, l'occitan se différencie nettement du français :

1) L'occitan conserve *a* libre accentué que le français transforme en *e*. Ex. : PRATUM : fr. *pré*, occ. *prat*.

2) La nasalisation des voyelles est générale en français, elle est exceptionnelle en occitan. Ex. : BONUM : fr. *bô*, occ. *bo* ou *bon*.

3) Au Midi, les consonnes occlusives sourdes subissent un affaiblissement qui les transforme en sonores ; il en est de même pour les occlusives sonores. Au Nord, les occlusives sourdes se sonorisent, puis comme les sonores, elle s'altèrent profondément ou disparaissent . Ex. : SECURUM : fr., *sûr*, occ., *segur* ; SETA : fr., *soie*, occ., *seda* ; VIDERE : fr., *voir*, occ., *veser*.

Il faut remarquer que les caractères qui précèdent se retrouvent dans la péninsule ibérique. D'autre part, l'occitano-roman et l'hispano-roman s'apparentent par les traits suivants :

1) Le français n'a pas conservé de mots accentués sur l'antépénultième ; il n'en est pas de même en espagnol et en occitan, avec cette réserve que dans cette dernière langue, au cours de la période classique, il y a eu déplacement de l'accent sur la pénultième. Ex. : PERTICAM : fr., *perche*, occ., *pèrtega, pertêga*, esp., *pèrtiga*.

Les mots de ce type qui ont perdu leur voyelle finale, ne subissent en général pas le déplacement de l'accent. Ex. : APOSTOLUM : fr. *apôtre*, occ. *apòstol*, esp. *apôstol*.

2) Plusieurs traits de syntaxe de l'espagnol se retrouvent

en occitan, par exemple l'emploi du subjonctif dans les phrases conditionnelles du type : *s'aguessi d'argent, comprarià aquel camp.*

3) L'espagnol et l'occitan possèdent en commun de nombreux vocables qu'on ne retrouve pas en français. Ex. : occ. *aquel*, esp., *aquel* ; occ. *andralh*, esp., *andrajo* ; occ., *nora*, esp. *nuera* ; occ., *cara*, esp., *cara* ; occ., *mor*, esp., *morro* ; occ. *borrec*, esp. *borrego* ; occ. *brueissa*, esp. *bruja*, etc...

Cette parenté des deux langues n'est pas restée inaperçue des hispanisants qui ne manquent pas d'en tirer un heureux parti, quand leur enseignement s'adresse à des élèves du Midi. Cette utilisation se justifie d'autant mieux que l'accentuation des mots et l'articulation des sons espagnols se rapprochent beaucoup des nôtres.

Le dialecte littéraire des troubadours s'est constitué au-dessus des parlers locaux qui ont continué d'être parlés dans l'usage courant et utilisés dans la rédaction des chartes et de tous les autres documents publics. Pendant quelque temps, on a cru que la langue classique avait pour base le dialecte limousin ; c'était l'opinion de C. Chabaneau. M. Alfred Jeanroy, avec la haute autorité que lui confèrent ses travaux, incline plutôt à chercher son origine dans les parlers languedociens du Toulousain, du Quercy, du Rouergue et de l'Albigeois. D'autre part, la domination politique des comtes de Toulouse et l'importance de leur capitale ont joué un rôle unificateur de premier ordre durant les siècles de formation de notre langue.

Cependant, cette langue n'a jamais été rigoureusement unifiée. L'origine des troubadours y est parfois sensible ; d'ailleurs ceux-ci ne se font pas faute d'utiliser des formes d'autres dialectes pour faciliter la versification ; on trouve, côte-à-côte : *chant* et *cant*, *amiga* et *amia*, *guiza* et *guia*, *gandida* et *gandia*, *amic* et *amiu*, *nadal* et *nadau*, *gai* et *jai*, aux meilleures époques de la lyrique courtoise.

On peut comparer la langue des troubadours à la langue de nos grands classiques du XVIIe siècle. Le vocabulaire est réduit et fortement spécialisé dans l'expression des sentiments de l'amour courtois. En revanche, les mots sont employés avec beaucoup de nuances de sens et de subtilité. Aussi est-elle de compréhension difficile, même pour des romanistes exercés.

Malgré son prestige international, sa vie est courte, elle ne dure guère que du XIe au XIIIe siècle. Au suivant, sa survie est artificielle et la tentative des sept mainteneurs de la

Gaie Science n'eut à peu près aucun succès. Les formes de la langue populaire l'envahissent très rapidement, la morphologie et le vocabulaire des troubadours disparaissent. Les écrivains méridionaux ou catalans qui croient la cultiver encore, emploient, en réalité, leur propre dialecte. On revient peu à peu aux parlers naturels du pays ; les quelques œuvres littéraires composées au XIVe et XVe siècles : ouvrages religieux ou scientifiques, chroniques et mystères, n'ont pas d'autre expression linguistique.

Au XVe siècle, sous l'influence des fonctionnaires royaux et des lettrés, le français pénètre dans l'usage officiel dans quelques grandes villes. Au milieu du suivant, les actes publics des communes et des notaires, les papiers des particuliers sont rédigés en français. L'enseignement est donné dans la langue du roi et de ce fait la graphie propre à la nôtre est totalement délaissée. Quand l'ordonnance de Villers-Cotterets, qui ne défendait que l'usage du latin, fut interprétée d'une façon plus restrictive vis-à-vis de l'occitan, elle ne fit que sanctionner un état de fait.

La langue d'Oc reste cependant dans l'usage courant des Méridionaux et elle ne manque pas même d'écrivains d'un réel mérite pour la cultiver encore. Malheureusement, elle n'a plus de graphie propre, elle a perdu son vocabulaire savant remplacé par celui du français ; sous l'influence du snobisme qui est de tous les temps, on substitue à beaucoup de termes locaux des termes français considérés comme plus nobles et plus polis.

Trois siècles vont passer sur elle et la réduire à n'être plus que le patois des paysans et des artisans. La Révolution, avec l'abbé Grégoire, lui déclare une guerre à mort que l'enseignement primaire continue jusqu'à nos jours : parler patois devient une faute punissable pour nos écoliers.

Le XVIIIe siècle finissant est cependant l'aurore d'un renouveau. Lacurne de Sainte-Palaye copie et étudie les œuvres de nos vieux troubadours ; l'abbé Millot publie le résultat de ses recherches. Dès 1803, Fabre d'Olivet donne un recueil de vers languedociens qui est la première tentative bien consciente de restauration linguistique. D'autres poètes surgissent et suivent plus ou moins mal son exemple. Jasmin, qui reste étranger à toute préoccupation de purisme, continue la lignée des écrivains patoisants du XVIIIe siècle.

Il faut l'exemple de Mistral et de Roumanille pour éveiller en Provence et en Languedoc un véritable mouvement de renaissance. Il se concrétise autour de la Société archéologique de Béziers et la Société des Langues Romanes de Montpellier. La réforme mistralienne trouve son meilleur

ouvrier en Languedoc dans la personne d'Auguste Fourès de Castelnaudary.

La réforme mistralienne était assez timide ; elle ne portait que sur la régularisation de la graphie qui conservait ses bases françaises et restait attachée à un phonétisme excessif. L'élimination des formes françaises n'était que partielle. L'étude de la langue de « Mireio » comparée avec celle des dernières œuvres, montre un effort incessant vers l'épuration de la langue et la constitution d'un dialecte littéraire plus général et moins étroitement provençal. Mistral s'était rendu compte qu'une graphie trop phonétique éloignait les uns des autres les dialectes méridionaux, accentuait les divergences qui sont peu sensibles dans le langage parlé, et empêchait la formation d'un public de lecteurs pour les productions de la littérature occitane.

Un nouveau pas devait être fait dans la voie ouverte par Mistral. Il devait porter sur le retour à la graphie classique de la langue d'Oc, depuis les origines jusqu'au milieu du XVIe siècle, et sur une épuration plus complète. Ce fut l'œuvre du Quercynois Antonin Perbosc (1861) et du Lauraguais Prosper Estieu (1860-1939), qui s'inspirèrent de l'exemple du chanoine limousin Roux (1834-1905). Malgré la résistance des félibres de Languedoc et de Provence, leurs œuvres, d'une valeur indiscutable, ont fait germer tout un mouvement qui a trouvé une généreuse protection auprès de l'Académie des Jeux Floraux de Toulouse, soucieuse de renouer la vieille tradition des sept mainteneurs. Aujourd'hui, l'évolution du Félibrige vers un occitanisme plus efficient met en évidence la nécessité d'unifier les dialectes pour rendre possible un enseignement dans les écoles et la vie d'une littérature occitane.

Depuis 1930, la « Societat d'Estudis Occitans » de Toulouse, a poursuivi l'œuvre de redressement en lui donnant une portée nouvelle. Les graphies de Mistral, d'Estieu-Perbosc et de l'Institut d'Estudis Catalans de Barcelone, sont soumises à une étude rigoureusement scientifique et fondues ensemble. On en a tiré un système de conciliation basé sur l'évolution intime de la langue et susceptible de s'appliquer à tous les dialectes en tenant compte de toutes leurs particularités. Chaque mot est orthographié d'une façon uniforme et bien définie, les divergences dialectales sont réduites au minimum et l'intercompréhension y gagne d'autant. On s'attache à constituer une langue littéraire avec les éléments les plus conformes à l'évolution régulière et les plus répandus. Les formes exceptionnelles sont exclues de la langue écrite, que ce soit en phonétique, en morphologie ou en lexicologie. On laisse subsister cependant les particularités phonétiques que

la langue classique admettait et les variations du vocabulaire d'un parler à l'autre. Une grammaire a été publiée et bientôt paraîtra un dictionnaire qui permettront de juger équitablement l'œuvre accomplie. En attendant, des ouvrages de valeur sont venus illustrer la théorie et en ont montré la portée pratique.

Que vaut la langue moderne reconstituée et reformée ? Les admirateurs béats et exclusifs des troubadours la considèrent probablement avec une pitié un peu dédaigneuse, mais cette langue vaut beaucoup mieux que ce qu'en pensent les ignorants. Restée en contact direct avec les parlers populaires, elle en a la verdeur et la force expressive. Elle excelle à traduire les sentiments poétiques et le réalisme le plus exigeant. Au point de vue lexicologique, elle a conservé, ici ou là, la plus grande partie des vocables de l'ancienne langue ; de plus elle a développé prodigieusement ce vieux fonds et elle a acquis ainsi une richesse presque surabondante. Il est facile de lui rendre un vocabulaire savant comparable à celui des autres langues latines qui n'est, après tout, qu'un emprunt au grec et au latin. Sa morphologie possède tous les instruments grammaticaux nécessaires et, à ce point de vue, elle n'a rien à envier aux autres langues latines. L'étude de la « Gramatica Occitana » peut convaincre les plus incrédules.

Ce qui a manqué et ce qui manque encore en partie, c'est un outillage pour l'étude bien dirigée de la langue : grammaires, dictionnaires, livres d'enseignement élémentaire et éditions d'auteurs occitans.

Les écrivains comme le public ont besoin de s'initier à la connaissance de la langue écrite, aux formes correctes et soigneusement vérifiées. Si l'ont veut une langue littéraire, il faut en accepter les conditions d'existence. Celle-ci comporte un peu d'artifice et d'archaïsme. Elle ne peut se limiter à un terroir ni à un temps ; elle doit être la synthèse de la langue des écrivains anciens et modernes. Une localisation excessive peut bien favoriser la compréhension aux compatriotes immédiats de l'auteur, mais elle la rend difficile aux lecteurs des autres régions.

Aujourd'hui, une nouvelle aurore se lève, qui promet de beaux jours à la langue d'Oc renaissante. Le gouvernement du maréchal Pétain vient de lui ouvrir la porte des écoles primaires et il nous promet la reconstitution de nos vieilles provinces. C'est le moment de répéter, à l'adresse de certains Méridionaux et en guise de conclusion, ce vers d'un admirateur toulousain du poète Goudelin :

Barbarus est istam nescit quicumque loquelam.

Louis ALIBERT.

LES GRANDS THEMES DE LA POESIE AMOUREUSE
CHEZ LES ARABES
PRECURSEURS DES POETES D'OC

Les historiens de la littérature, cherchant partout des influences, ont peut-être parfois tendance à sous-estimer les richesses de la vie et les ressources de la création. L'activité de l'esprit risque d'apparaître, s'ils ont la main un peu lourde, comme une suite de plagiats plus ou moins conscients et d'imitations plus ou moins serviles. Pourtant les mêmes sentiments peuvent être ressentis, des faits analogues peuvent se produire, sans lien les uns avec les autres, si ce n'est le lien universel qui fait l'unité du monde comme celle du cœur et de l'esprit humain.

Quand nous constatons des nuances de sentiments nouvelles apparaître au XIIe siècle dans la littérature des pays d'Oc, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il faille à tout prix leur trouver une source précise, encore moins une source unique. Rien d'ailleurs n'est tout à fait nouveau, bien que tout se renouvelle sans cesse et s'enchaîne sans fin. Des courants sous-jacents existent sans donner lieu à des témoignages (et que de textes qui se perdent !) Tout n'est pas nécessairement proclamé ; souvent même, c'est le plus profond qui est gardé dans le silence ou qui ne se laisse soupçonner que par des allusions. La littérature crée moins qu'elle ne reflète et les réactions mutuelles de la littérature et de la vie sont infiniment subtiles. Les possibilités de la vie sont plus larges que celles de la littérature, mais celle-ci multiplie celles-là. Et surtout, les influences extérieures, qui sont loin d'être tout, ne doivent rien faire préjuger de l'expérience intime.

Le fait que dans la littérature qui a survécu se rencontrent en masse à un certain moment certains modes de sentir et de penser n'en est pas moins digne de la plus grande attention. L'Amour n'est sans doute pas une invention du XIIe siècle ; mais certaines formes de l'amour apparaissent, massivement,

triomphalement, dans la littérature d'Oc vers l'an 1.100 ; et nous ne pouvons échapper au désir de chercher d'où vient cette mode inédite, de qui les troubadours ont reçu ce mode de sentir, de penser et de s'exprimer, qui affleure, en apparence brusquement, car nous ne croyons guère aux générations spontanées.

L'exemple d'épanouissements littéraires analogues doit nous rendre prudents. Nous constatons en général que l'imitation massive et servile de modes étrangères n'est pas viable, mais que l'imitation, à doses modérées, agit comme un stimulant fécond. Ce n'est pas aux Espagnols et aux Grecs seuls que nous devons le « Cid » et « Andromaque », mais Corneille et Racine ne seraient pas ce qu'ils sont sans Guilhem de Castro et Euripide. L'admiration pour une noble pensée étrangère semble avoir agi sur eux comme un soleil vivifiant. Avant Victor Hugo et Lamartine, il y a Shakespeare et Gœthe et les Lakistes, mais il y a aussi tout le préromantisme français, mis en lumière par André Monglond, préromantisme qui lui-même...

Nous sommes donc, compte tenu des observations précédentes, en droit de nous demander si l'épanouissement, ou le « revival » du Gai Savoir occitan n'a pas reçu son élan de certaines influences extérieures.

Ecartons l'origine latine. Il suffit de comparer l'*Art d'aimer* d'Ovide, recueil de recettes de séductions, au *Livre de la Fleur d'oranger* d'Ibn Dâwoûd (Bagdad, 910), ou au *Collier de la Colombe* d'Ibn Hazm (Cordoue, écrit vers 1022), pour sentir l'opposition de deux univers spirituels, et pour constater combien les auteurs arabes s'apparentent davantage aux Guilhem IX, aux Jaufre Rudel, aux Marcabru (en attendant les Dante, les François d'Assise et les Pétrarque). L'Amour des Troubadours est bien loin de celui des Romains réalistes, juristes, peu doués pour la mystique et l'extase (Kurt Sachs le constate même en ce qui concerne la danse), et de celui des Grecs voluptueux de l'Anthologie. L'accent est totalement différent. Mais chez les Grecs, il y avait eu le divin Platon, si divin que d'aucuns ont cru nécessaire de lui attribuer la connaissance de traditions primordiales. Et si Platon n'inspira pas directement les Troubadours, il est vraisemblable qu'ils se rattachent à la tradition du *Banquet*, un des éléments recueillis précisément par les poètes arabes des IXe-XIe siècles que nous trouvons si proches parents des occitans du XIIe siècle. Ces Arabes connaissaient le platonisme et le néoplatonisme grâce aux traductions faites au VIIIe et au IXe siècles par des Syriens chrétiens encouragés par les califes.

Un autre élément capital est le bouleversement apporté, non chez quelques intellectuels, mais dans les masses par le christianisme, la plus grande révolution dans les façons de sentir que nous puissions connaître par l'histoire. Par un de ces paradoxes dont celle-ci est riche, c'est par l'intermédiaire des musulmans que les chrétiens d'Europe ont, sur les plans du sentiment et de la poésie, tiré toutes les conséquences — l'état de la civilisation s'y prêtant alors, après l'effondrement romain et au sortir de la période barbare — du prodigieux retournement moral qui s'était opéré onze siècles auparavant dans le monde méditerranéen.

Cela n'alla d'ailleurs pas sans inconvénients et il faut tenir compte, à l'origine de diverses « hérésies » comme au terme de diverses déviations dont les moindres ne sont pas le conventionnel et le maniérisme. Mais le fait capital, c'est que l'amour, considéré par les Anciens, en général, avec méfiance, comme une source de trouble, comme un élément dangereux pour l'équilibre de l'individu et de la société, est devenu aux yeux des principaux poètes profanes et des maîtres spirituels autorisés, le foyer de la vie supérieure, le maître de la « vie nouvelle », le guide des hommes vers la politesse raffinée comme vers la perfection la plus haute, le psychopompe par excellence en ce monde et en l'autre, la force créatrice des êtres et seule capable de vaincre la mort. L'amour des créatures conduit au Créateur, retrouvant en toute beauté le reflet de l'absolu Beauté. Et, réciproquement, c'est l'amour mystique qui révèle une nouvelle sorte de beauté lyrique, pathétique, déchirante, des créatures, appréhendées à la fois comme être et comme non-être, comme éternelles (dans la pensée divine) en même temps que périssables (dans le monde de la manifestation).

Notre dessein n'est pas de montrer comment l'influence des poètes arabes fut rendue possible par les contacts guerriers, commerciaux et culturels entre musulmans et chrétiens, depuis les invasions du VIIIe siècle et les guerres de Charlemagne, jusqu'aux croisades en Asie et Afrique de 1096 à 1270, qui amenèrent un constant échange d'interprètes, de prisonniers, de femmes, de marchandises, sans parler des pèlerins et des jongleurs, colporteurs de chansons. Ni de souligner le rayonnement intellectuel de la Cordoue du Xe siècle, les traductions d'un Pierre Alfonse, dès les premières années du XIIe. Contentons-nous de noter que Guilhem IX, comte de Poitiers, le premier des grands troubadours (1126), dont les intérêts étaient tournés vers le Midi, avait participé à une expédition en Espagne et épousé une Aragonaise. Comme lui, Marcabru,

qui visita les provinces de Léon et de Lerida, et Jaufre Rudel cherchèrent de nouvelles combinaisons de rimes, de rythmes et de mélodies, s'inspirant des structures andalouses. Ribera, Menendez Pidal, Nykl (l'excellent traducteur en anglais d'Ibn Hazm et d'Ibn Dâwoûd) ont mis en relief les parallélismes des strophes, des refrains, du vocabulaire, des thèmes, des mœurs, des personnages (le *gardador* jaloux, c'est le *raqîb*, (le *herrâz* des *qacaïd* marocaines d'aujourd'hui), le *lauzengier* détracteur des amants, c'est le *wâchî)*. Les analogies sont parfois saisissantes. Elles ne permettent pourtant pas de conclure à une imitation servile, mais bien plutôt à la communication souple et vivante à doses catalysatrices dont nous parlions tout à l'heure. Les poètes andalous en *zajal* (poèmes en arabe parlé) et en *mouwachchaha* (poèmes en arabe littéraire mais ne suivant pas les règles de la prosodie classique), dont les œuvres ressemblent le plus, comme forme, aux chansons des Troubadours, sont généralement des poètes très profanes et très réalistement sensuels. C'est chez les prosateurs et dans les poèmes classiques, dont les structures prosodiques n'ont pas de rapport avec les chansons occitanes, que l'on trouve les grands thèmes de l'amour sublimé. Rien d'étonnant d'ailleurs à cela. Nous sommes habitués à voir les mystiques employer un symbolisme érotique ou bachique à tel point que des vers d'amour profanes sont couramment cités pour l'amour divin. Psychologiquement, il n'est pas inaccoutumé d'aborder une civilisation par tel ou tel de ses aspects qui permet d'en saisir aussi les autres. Les idées des penseurs arabes avaient les plus naturelles résonances dans les cerveaux européens tout comme les oreilles provençales étaient capables d'apprécier les rythmes et les mélodies andalouses. Il n'y a rien d'impossible à ce que les Troubadours d'Oc aient chanté sur des modes andalous très profanes des thèmes idéalistes répandus alors parmi l'élite des pays musulmans.

Un rapide coup d'œil sur quelques-uns de ces thèmes, du côté arabe, nous montrera combien Renan avait tort d'écrire dans son « Histoire des Langues sémitiques » : « Un abîme sépare la forme et l'esprit de la poésie romane de la forme et l'esprit de la poésie arabe ; rien ne prouve que les poètes chrétiens aient connu l'existence d'une poésie arabe, et l'on peut affirmer que s'ils l'eussent connue, ils eussent été incapables d'en comprendre la langue et l'esprit. »

Le thème de l'*amour platonique* est le plus important. En Islam, c'est l'amour odzrite. (Les Banou Odzra étaient une tribu d'Arabie où l'on mourait quand on aimait, car les fem-

mes étaient belles et les jeunes gens étaient chastes. Ils mouraient martyrs, car un hadits proclame que qui aime, garde son secret, reste chaste et meurt, meurt martyr.

L'idée d'un amour épuré, exempt de contact trop charnel et que l'élite subit en exténuant avec art ses violences, est poussée à l'extrême chez Ibn Dâwoûd, dont elle inspira tout le livre et toute la vie, comme elle inspirait ces vers, qu'il cite d'Ibn Abî Daygham :

Nous sommes restés tous deux, cette nuit, en arrière des tentes de ceux de la tribu, sans demeurer près d'eux ni rejoindre l'ennemi.
Et nous nous sommes annuités, immobiles, tandis que l'ombre tombait, puis la rosée, sous un manteau de Yémen, plein de parfum.
Ecartant, à la pensée de Dieu, loin de nous, la folle ardeur de la jeunesse, lorsque nos cœurs, en nous, se prenaient à battre.
Et nous sommes revenus, abreuvés de chaste retenue, ayant à peine calmé la soif de l'âme entre nos lèvres (1).

Les Arabes ont souvent exprimé cette délectation morose de l'amour qui amenuise sa flamme pour en prolonger l'ardeur et qui refuse la consommation par une sorte de voluptueuse ascèse ; — ce qui peut être raffinement de décadent, moyen terme ambigu, sublimation efficace, solution désespérée du mystique qui n'arrive pas à concilier les deux amours.

Si Tristan et Isolde dormaient, séparés par une épée nue, Ahmed Ghazâlî entrait en extase devant le beau visage d'un éphèbe entre lequel et lui-même il avait placé un rosier.

Le *Maçari'al 'ouchchâq* d'Aboû Bakr al Sarrâj contient maintes histoires, rapportées par Aboû Hamza, le çoufi bagdadien, sur des mystiques qui trouvent une amère délectation à regarder la beauté, remettant l'union au lendemain de la mort (comme d'aucuns s'abstiennent de vin ici-bas pour boire éternellement dans le paradis aux coupes présentées par les houris), et dont l'émotion est parfois si poignante qu'elle les jette à terre évanouis. Un des amis d'Aboû Hamza, à Jérusalem, se refusait à voir seul le beau jeune homme dont il était épris, de peur qu'un péché ne le lui fît perdre, le jour où les amis se rencontreront à jamais. Un autre s'imposait l'ascèse torturante et délicieuse de vivre nuit et jour en compagnie de son amour et de résister à son désir pour atteindre la perfection.

La chasteté n'est plus simplement le rejet du péché, la

volonté de faire prédominer la raison sur la passion, comme le veut Ibn Hazm, de dépasser un certain stade pour trouver une forme plus essentielle de communion, elle devient parfois le moyen de perpétuer un désir qu'on chérit plus que l'objet aimé, la folle gageure de stabiliser dans la permanence l'objet d'un amour dont on sent si vivement la fondamentale insécurité que la seule idée de l'absence devrait suffire à vous tuer, comme le dit Ibn Dâwoûd, la déification moins de l'Objet que de l'émotion qu'il suscite, voire d'une Image extraite de lui et qui prend une vie autonome.

Cette déviation, exquise et décadente, du platonisme devait amener un des plus pathétiques malentendus de l'histoire spirituelle. Les deux plus nobles maîtres de l'Amour, à Bagdad, aux IXe-Xe siècles, Ibn Dâwoûd, champion de l'amour courtois, et Al Hallâj, martyr de l'amour mystique, s'affrontèrent tragiquement. La sentence juridique et théologique du premier est à l'origine de la condamnation à mort du second. Ibn Dâwoûd jugeait impie la prétention d'aimer Dieu, de se fondre en lui, comme voulait faire Hallâj. Il n'admettait pas que l'amour profane pût être l'image imparfaite de la préparation d'un amour divin, et ne comprenait pas qu'on pût attendre du Créateur une communion complète qu'il se refusait même à accepter quand il s'agissait des créatures.

« Tous deux « sont morts de leur amour ». Mais l'un, encore jeune, sur son lit, répondant avec grâce et demi-sourire, au deuil harmonieux et vain, aux gestes apitoyés de ses amis. L'autre, ses vieux membres mutilés, détaché du gibet, dans le sang, la boue, les outrages — avec l'extase clouée au cœur : seul, dans l'étreinte, enfin, de l' « Unique, seul avec Lui-même ». (2)

Les platonisants arabes basaient leur conception de l'amour sur la théorie de l'*âme-sœur*. Mas'oûdî, Ibn Dâwoûd et Ibn Hazm se réfèrent expressément au mythe platonicien bien connu de l'âme sphérique, scindée en deux parties qui, tombées dans des corps, se cherchent à jamais. Un hadits du Prophète, qu'aurait rapporté sa jeune épouse Aïcha et que citent parfois les çoufis, proclame d'ailleurs que « les esprits sont des troupes armées ; ceux qui se sont connus (là-haut) font alliance (ici-bas) ; ceux qui ne se sont pas connus se combattent ». Et Jamîl ibn 'Abdallah l'Odzrite, parlant de son amante Bothaïna, chante (Mas'oûdi, *Prairies d'Or)* :

Mon âme était suspendue à la sienne avant que nous fussions créés, avant d'avoir été sevrés et couchés dans le berceau.

Notre amour a grandi et s'est développé en même temps que nous ; la mort ne pourra briser les promesses de cet amour.
Il survivra à toutes les vicissitudes du sort et nous visitera dans les ténèbres de la tombe jusqu'au fond du sépulcre.

A l'opposé, nous trouvons aussi chez les Arabes, le thème de *Don Juan* ; non pas le vulgaire libertin, simple jouisseur, mais le chercheur d'il ne sait quoi, à jamais insatisfait, dont Ibn Hazm souligne le caractère pathologique. Il avait eu pour voisin un certain Aboû 'Amir, qui s'était ruiné à acheter très cher et à revendre à bas prix les plus belles esclaves d'Andalousie. Sa beauté était indescriptible, à tel point que les gens s'écartaient de leur route pour passer devant la maison qu'il habitait dans la banlieue de Cordoue ; et beaucoup de belles esclaves délaissées par lui en moururent. Il était si instable qu'il changeait sans cesse d'amis et de vêtements et qu'il se lassa de son propre nom...

Le thème de *l'amour et de la mort*, âme du poème médiéval de Tristan, et qu'orchestra Wagner avec toutes les ressources du romantisme moderne, nous le trouvons sur les bords du Tigre, au temps de la splendeur du califat abbasside.

Dans la barque d'Ibn Ibrâhîm, gouverneur du Fars sous le calife Moutawakkil, nous rapportent Ibn Khallikân et Mas'oûdî, une joueuse de guitare, derrière un voile, chantait les peines des vrais amants. Que doivent-ils donc faire ? répliquait une joueuse de luth. — Voici ce qu'ils doivent faire... Et la guitariste, écartant le rideau, apparut, son visage de profil, beau comme une demi-lune, et se laissa tomber dans le fleuve. Un jeune page s'y jeta après elle en récitant :

C'est toi qui me jettes dans le gouffre après la rencontre avec ton destin ! Ah ! puisses-tu l'avoir su !

Les bateliers ne purent qu'apercevoir les deux corps enlacés au fond de l'eau. Et le subtil Jâhidz, fondateur de la grande prose arabe, qui était présent, raconta au gouverneur l'histoire analogue d'une chanteuse du calife Yazid, qui se tua de même en récitant :

Ceux qui se meurent d'amour, laissez-les mourir de leur amour. Il n'y a pas de bien dans l'amour sans la mort.

« L'amour est une goutte puisée aux océans de la mort,

une gorgée prise aux réservoirs du trépas » dit un des cheikhs que fait dialoguer Mas'oûdî dans ses *Prairies d'Or*.

Dès Qouchayrî, auteur d'un célèbre traité de çoufisme (XI[e] siècle), et qui cite avec complaisance le vers de la chanteuse, nous trouvons le thème que reprendra magnifiquement un siècle et demi plus tard, au Caire, Ibn al Fâridh, le sultan des amoureux. « L'amour, son commencement est une folie, et sa fin est une mort ». Mais, dira le grand poète mystique égyptien, « celui qui ne meurt pas de son amour ne peut en vivre... Pour moi la mort par amour est une vie... L'amour est toute la vie. Tu en périras. C'est ton partage que d'en mourir et ton excuse ».

Au lieu d'une solution désespérée, coup de folie de l'homme jouet d'une force aveugle, la mort peut être une plénitude et un accomplissement. Les Arabes ont composé des ouvrages entiers, d'où la « littérature » n'est certes pas complètement bannie, qui sont des recueils d'anecdotes sur les amants morts d'amour.

Stendhal s'est intéressé à ces martyrs 'odzrites qui font penser à ce que la tradition des Troubadours rapporte de Jaufre Rudel (qui expira en voyant la comtesse de Tripoli, aimée avant même d'avoir été vue, comme en maints contes orientaux) et de Guilhem Adhémar (qui mourut en baisant la main de la comtesse de Die). Il rapporte *(De l'Amour*, ch. 53) notamment l'histoire de Jamîl et de Bothaïna, celle d'Arwâ qui avait connu, dans sa tribu prédestinée des Banou-'Odzra, pas moins de trente jeunes gens morts d'amour. Et il conclut, non sans un peu d'exagération d'ailleurs : « C'est sous la tente noirâtre de l'Arabe-Bédouin qu'il faut chercher le modèle et la patrie du véritable amour », ajoutant que nous devons à l'Orient et aux Maures d'Espagne « ce qu'il y a de noble dans nos mœurs », car « les Provençaux du X[e] siècle virent chez les Arabes qu'il y avait des plaisirs plus doux que piller, violer et se battre ».

De même que des mystiques *achèvent* leur vie en entendant un vers ou une musique, dans l'irradiation d'un « instant éternel », un amant pourra mourir, non plus de sa douleur, mais de l'excès de sa joie, comme ce jeune homme, dont parle Ibn Hazm, qui mourut en retrouvant sa maîtresse, « ainsi qu'un homme altéré meurt en buvant l'eau qui est pourtant la vie pour lui ». Et c'est dans ce sens métaphysique et mystique qu'il faut entendre sans doute le texte fameux de Léopardi : « Il n'est que deux choses belles, l'Amour et la Mort. Ce qui n'est pas ne pouvant mourir, les choses sont sorties du néant pour pouvoir mourir ».

C'est de même, par l'intermédiaire des Arabes, que le moyen âge chrétien a retrouvé, sous sa forme littéraire du moins, le thème du *pur amour* désintéressé de Dieu, que nous rencontrons depuis le VIIIe siècle chez les grands mystiques çoufis. Ibn Edham, Râzî, Sari Saqathî, Bisthâmî, Hallâj, etc., dont les enseignements ont été recueillis dans les traités de çoufisme des Xe-XIe siècles (Houjwirî, Sarrâj, Qouchayrî, Makkî) répétant à maintes reprises que l'élu sert Dieu par amour, non par crainte des châtiments ou par espérance de récompenses.

> *Le verre porté à la ronde a enivré les gens, mais mon ivresse à moi vient de l'échanson.*

dit un vers profane que le grave Qouchayrî n'hésite pas à citer pour l'amour mystique. Les joies créées du paradis ne comptant pas auprès du Souverain Bien. « Le Voisin avant la maison », disait Râbi'a al Adawiya, et il est impressionnant de retrouver dans les mémoires de Joinville au XIIIe siècle, dans la *Caritée* de J.-P. Camus au XVIIe, l'anecdote de la femme qui porte une torche pour incendier le ciel et une outre d'eau pour éteindre l'enfer, afin de servir Dieu par pur amour. Le compagnon de saint Louis entendit cette histoire pendant la croisade d'Egypte, histoire couramment attribuée à Râbi'a, la sainte de Baçra, comme on le voit dans la vie de Jalaleddîn al Roûmî d'al Aflakî.

La grande idée sous-jacente à tous ces thèmes et qui fait leur unité malgré les déviations et les oppositions, c'est le rôle cosmique, ontologique et mystique de la Beauté. Par la contemplation et l'amour de la Beauté, l'être né de l'amour, rejoint l'Etre absolu qui est l'Amour même. Par les créatures, l'homme qui sait lire les signes et entendre les appels, peut s'élever jusqu'au Créateur, comme il peut en certains « instants » entrer en contact avec l'Eternité.

Dans ses *Prairies d'Or*, Mas'oûdî (Xe siècle), fait dialoguer sur l'amour (comme les convives du Banquet où la leçon de l'Etrangère de Mantinée fut évoquée pour révéler le grand secret), les savants de toutes les écoles, chez Yahya le Barmakide. « L'amour, dit l'un, émane de la beauté divine, du principe pur et subtil de la substance » ; il est le signe de l'élection. « Le propre d'une nature délicate est d'être capable d'amour », dit un autre. Et un troisième : « Celui qui aime est illuminé d'une flamme intérieure ; tout son être resplendit ; ses qualités le placent au-dessus des autres hommes ».

« Dieu est beau et aime la beauté » dit un proverbe.

« Toute beauté est aimée quand il y a quelqu'un pour la percevoir » proclame Ghazalî. Si Dieu a créé c'est pour multiplier l'admiration et l'amour. « Si tu veux voir la gloire de Dieu, dit Wasitî, contemple la rose rouge ». (3)

A l'origine et au terme : l'éternel Amour. Dieu, être absolu et nécessaire, contemple son essence dans le miroir de son essence, jouant de toute éternité avec soi-même le jeu ineffable de l'amour. Il regarde dans ses œuvres la beauté de ses propres attributs, le reflet de ses Beaux Noms. Les êtres regardent la beauté des êtres. Les élus enfin se servent de cet amour pour s'élever à son principe, boire à la source et retrouver l'unité.

« L'amour de Dieu est le plus ancien et le plus auguste » avait dit Platon. « Il les aime et ils L'aiment », proclame le Coran. C'est Lui qui a aimé le premier, commentent les çoufis ; mais c'est toujours le même amour. Cet amour est celui qui admire et qui donne, non celui qui convoite égoïstement. Les définitions proposées par Qouchayrî le soulignent. C'est une « limpidité », la patience parfaite, un feu consumant, une conformité, une obsession, une absorption, une identification, un renoncement aux attributs propres, une acceptation de toutes les épreuves, un don absolu, une exacte adhésion à la volonté de l'Aimé.

C'est aussi, comme disait Noûrî, la perforation des voiles et la levée des secrets.

Aussi est-il la méthode par excellence dans la voie qui mène à la contemplation, sur le chemin du Retour à l'Etre unique. Certains çoufis, dit Mas'oûdî, voyaient dans les épreuves, les joies et le servage d'amour, une préparation, une analogie de l'adoration divine (ce que n'admettait pas Ibn Dâwoûd, « courtois » anti-mystique). Un cheikh d'Orient refusait de prendre pour disciple quelqu'un qui n'avait pas été amoureux. Il faut avoir appris à admirer et à sacrifier la partie inférieure de son moi à l'objet de son admiration. « Ceux qui s'aiment en Moi, dit un hadits, seront, le Jour du Jugement, sous l'ombre de mon Trône, le jour « où il n'y aura plus d'ombre que la Mienne ».

Il faut commencer par trouver dans les choses le reflet des attributs divins et des Beaux Noms. Un jour, raconte Aboû Hamza, le dévot Aboû Nadar al Ghanawi rencontra un beau jeune homme et le pria d'approcher. « Par Celui qui entend, dit-il, je te prie de rester afin que mes yeux se désaltèrent à te regarder ». Et quand le jeune homme fut

parti, le cheikh pleura, puis dit : « Celui-là m'a rappelé un Visage qui n'a pourtant point de semblable et qu'on ne peut ni représenter ni circonscrire. Je ferai tout mon possible pour Le satisfaire, je combattrai ses ennemis jusqu'à ce que j'arrive, à force de patience, à contempler ce Visage. Ah ! qu'Il me montre Son Visage, dussé-je rester en enfer tant que dureront les cieux et la terre ! »

« Toutes les beautés de la terre, dira Joubert, ne sont qu'une ombre projetée de celles qui sont dans le ciel ». Et Leibniz : Dieu, « cet absolu et cet infini, dont les choses finies et relatives ne sont que des fulgurations ». Ces fulgurations, ces « irradiations », comme ils disent, les çoufis les cherchent partout, car « il n'est pas de choses qui ne chantent Ses louanges », et toutes les choses périssables ne sont que les reflets des attributs de l'Etre sur le miroir du non-être.

Comme les poètes dont parle Sénancour, dans une note d'*Isabelle,* ils cherchent « dans chaque objet un signe des intentions universelles et dans chaque modification des choses une sorte de reflet de la lumière générale ». Car, ainsi que le dira saint Jean de la Croix, dans un poème qu'on pourrait croire un ghazal de Hâfiz, « Répandant des milliers de grâces, Il passa vite par ces bocages, en les regardant, peu à peu, rien qu'avec son image, Il les a revêtus de sa beauté ».

Ne nous étonnons donc pas de voir des derviches entrer en extase en regardant un beau visage, une rose, une prairie au printemps, en écoutant une musique, écho de la Parole primordiale. Ne nous étonnons pas si Noûrî et Aboû Hamza s'écrient : « *Labbaïka, Me voici à Toi* » (la parole rituelle des pélerins approchant de la Mecque et se mettant en état « sacré » (4) en entendant aboyer un chien ou chanter un oiseau.

Ils enregistrent une expérience extra-temporelle, entrent en rapport, non par une projection artificielle, comme dans les déviations de l'amour courtois, mais par un contact immédiat, avec une Réalité transcendante en même temps que sous-jacente aux apparences, grâce à « l'instant » privilégié, « ambassadeur de la divinité ».

Dieu préfère l'amour à toutes les prières, toutes les guerres saintes, tous les pélerinages, ou plutôt les prières et les rites n'ont de valeur que comme expressions, fruits et excitants de l'amour. « Un atome d'amour, dit Yahya al Râzî, Lui est plus agréable que soixante-dix années de dévotion sans amour ».

C'est que l'amour est la perfection de l'ascèse, le don

suprême, ce qu'on peut prodiguer sans s'appauvrir, la louange parfaite, le chemin royal vers l'indicible Silence et l'essentielle Union. Il brise toutes les cristallisations, il abolit toutes les limites, il déchire tous les voiles. Il est le renouvellement et la plénitude de la vie, au delà de la mort ordinaire et de la mort spirituelle.

Puisque j'aime seulement en toi, ô mon seigneur très cher, ce que tu préfères en toi-même, ne t'irrite pas : c'est de l'âme que l'âme s'éprend.
Le bien que j'apprends à désirer dans ton beau visage, et qui est si mal compris par les esprits humains, pour le connaître, il faut d'abord mourir

dira Michel-Ange dans un sonnet fameux.

Il faut s'être fait l'esclave de l'amour pour devenir libre, se perdre pour se trouver. Il faut gravir, dans l'admiration et la ferveur, tous les degrés de l'être, pour atteindre le seul Aimé et le vrai Désiré, pour réaliser l'état de délivrance où toute dualité est abolie, pour se fondre, après avoir traversé le « pont » des apparences, dans le grand vertige d'amour que Jâmî, comme Dante, voit faire tourner les sphères et les étoiles.

Aboû Hamza tomba évanoui quand il entendit chanter ce vers :

Déplace ton cœur partout où tu voudras : le véritable amour n'est que pour le Premier Aimé.

Est-ce à dire que la contradiction, inhérente à la vie, soit toujours et facilement surmontée ? Non, certes, même si la voie est indiquée. Les êtres, si l'on s'y attarde, s'y arrête et s'y trompe, peuvent empêcher la conquête du Graal. Lancelot, Gauvain aperçoivent le vase mystique, mais seul Galaad s'en saisit. « Il faut d'abord mourir », passer la « nuit obscure », par une prise de conscience déchirante de la contradiction et de la « jalousie », avant de tout retrouver dans l'unification et la plénitude. Le Visage dont on voit les reflets n'a « *pourtant* pas de semblable ». Toute chose doit être sentie comme existante et non-existante à la fois, merveilleusement illusoire et non moins merveilleusement enracinée dans l'Eternel ; périlleux exercice. La vie elle-même est, entre deux sommeils, un équilibre instable, et il n'est pas toujours aisé de saisir, derrière les rythmes et les oppositions, l'unité de l'Esprit qui crie : Abba ! et aspire à la consommation. Par-

fois la contradiction n'est qu'artificiellement surmontée, et c'est le snobisme de certains « courtois ». Ceux-ci sont tombés parfois dans la convention et dans le leurre ; bien des mystiques ont pu se duper eux-mêmes. Mais ces deux efforts, parallèles, opposés ou concordants, sont la parure du monde et l'honneur de l'humanité qui veut se surmonter et s'accomplir. (5)

Emile DERMENGHEM.

---

(1) Traduction Louis Massignon, Hallâj, 175.

(2) L. Massignon, Hallâj, 182.

(3) Les grands poètes persans, Jamî, Saadî, Hâfiz, 'Attâr, ont développé magnifiquement ces thèmes, mais nous ne voulons citer ici que les textes antérieurs au XII[e] siècle.

(4) Les mystiques franciscains semblent avoir tout particulièrement hérité de cette forme de sensibilité à tous les signes et à tous les appels, sensibilité dont d'obscurs frères, cités par Caluze, nous donnent des exemples : Frère Arsenne, de Milan, contemplant Dieu dans toutes les créatures, retirait du chemin les vers de terre, de peur que ces images du Créateur ne fussent écrasées. Frère Vito, de Raguse, s'édifiait à voir du bois brûler et tenait, sans les sentir, des charbons ardents dans ses mains, ravi de leur beauté. (« Annales des Capucins », 1675, II, 242, 217.)

(5) Consulter notamment : Qouchayrî, « Risâla », édition du Caire, 1319 H. et ses commentateurs ; Aboû No'îm al Içbahânî, « Hiliya », Le Caire, 1356 H. et suiv. ; Aboû Bakr al Sarrâj, « Maçâri al 'ouchchâq, Constantinople, 1301 ; Cha'rawî, « Thabaqât », Le Caire, 1343 H. ; Ghazalî, « Ihya », Le Caire, 1312 H. ; Houjwîrî, « Kachf al Mahjoûb », trad. angl. Nicholson, Leyden, 1911 ; Mas'oûdî, « Prairies d'Or », trad. Barbier de Meynard, Paris, 1861-1877 ; A. R. Nykl, trad. anglaise de « The dove's neck-ring », d'Ibn Hazm, 1931 et « El Cancionero de Aben Guzman 1933 ; Louis Massignon, « Al Hallâj », martyr mystique de l'Islam, 1922 ; H. Pérès, « La poésie andalouse, en arabe classique, au XI[e] siècle, 1937 ; Alfred Jeanroy, « La poésie lyrique des troubadours », 2 vol., 1934 ; Ibn Khallikân, « Wafayât », trad. angl. de Slane, 1843.

Les romanistes non arabisants sont souvent hostiles à la thèse de l'influence arabe. Jeanroy, qui l'avait d'abord écartée, lui laisse pourtant la porte ouverte après les derniers travaux de Nykl. Le malentendu vient de ce qu'on parle tantôt de la forme tantôt du fond. Ibn Guzman, dont les techniques prosodiques peuvent se comparer à celles des Troubadours, est bien moins idéaliste que fantaisiste, trivial, voire scabreux. Ibn Hazm, qui expose des théories courtoises, écrit en prose et cite des vers classiques sans rapport avec la structure des chansons d'Oc. Mais il n'y a aucune difficulté à admettre que les Occitans aient puisé à plusieurs sources arabes, s'en inspirant directement ou non, tantôt pour des rimes et des rythmes, tantôt pour des sentiments, des thèmes et des idées. Les Troubadours, au reste, sont loin d'être uniformément idéalistes et platoniques ; les premiers même le sont assez peu. Au surplus, il n'est pas question d'une imitation servile, automatique et systématique.

E. D.

LA POESIE ARABE ANDALOUSE
ET SON INFLUENCE
SUR LES TROUBADOURS PROVENÇAUX

Le *zajal* (poésie en arabe vulgaire des musulmans d'Espagne) est, selon le célèbre arabisant espagnol, Julian Ribera, « la clef mystérieuse qui explique le mécanisme des formes poétiques des différents systèmes lyriques du monde civilisé au moyen âge ».

Les arabisants et romanistes européens qui soutiennent cette thèse de l'influence arabe fondent leur point de vue sur les ressemblances qui se manifestent en comparant les œuvres des premiers troubadours (comte de Poitiers, Jaufre Rudel, Cercamon et Peire d'Alvernhe), notamment avec le *diwan* (chansonnier) du célèbre poète andalou Ibn Quzmàn.

On sait que la poésie classique arabe suit une métrique stricte comportant seize mètres, les vers ne pouvant avoir ainsi qu'une seule rime, la même pour tout un poème. Les Arabes d'Espagne commencèrent naturellement par suivre les règles de cette prosodie ; mais dès le IXe siècle, certains poètes, comme Muqaddam Ibn Ma'àfa, se sentant un peu à l'étroit dans cette gaine rigide, essayèrent de s'en évader en inventant une métrique plus souple. Ce fut l'origine du *muwachchah* (en arabe classique) et du *zajal* (en arabe vulgaire).

Le plus célèbre et le plus grand poète andalou dans le genre du *zajal*, fut Ibn Quzmàn.

Il naquit à Cordoue, en 1095, au temps de la dynastie berbère marocaine des Almoravides, dont l'Empire s'étendait sur la péninsule ibérique et une grande partie de l'Afrique du Nord.

Nous n'avons pas beaucoup de détails sur la vie de ce poète que l'on confond souvent, d'ailleurs, avec un autre Ibn Quzmàn, dont la biographie se trouve dans le recueil de l'écrivain andalou Ibn Khàquàn. Mais nous avons le bonheur de conserver son *diwan* (chansonnier) dans un manuscrit unique dont une reproduction photographique avait été publiée à Berlin, en 1896.

Ce fac-similé a permis à de nombreux orientalistes de s'intéresser à cette question de l'influence littéraire de l'Espagne musulmane sur les poètes provençaux.

On peut ramener les résultats de leurs investigations aux huit points suivants :

1°) Les strophes du *zajal* se composent habituellement de quatre vers rimant ainsi : aaab. Cette rime est identique à celle employée souvent par les poètes provençaux. La poésie latine du moyen âge n'offre point de modèle de ce genre.

2°) La ressemblance entre le refrain du *zajal* andalou et la *finada (tornada)* des troubadours provençaux.

3°) Le nombre des strophes qui est généralement de cinq à neuf, aussi bien chez les poètes andalous que chez les troubadours.

4°) Les sujets communs traités par les uns et les autres.

5°) Les caractères de l'amour décrit par les poètes des deux écoles : il est inspiré par un simple regard ensorceleur ; tyrannie, dureté, dédain et reproches injustifiés de la personne aimée, qui causent à l'amoureux : pleurs, insomnie, maigreur et parfois même la mort.

6°) L'emploi d'un confident comme messager et d'une bague comme signe de reconnaissance.

7°) L'ambiance printanière : fleurs embaumées, oiseaux chanteurs, eaux limpides, nuits sereines éclairées par la lune et les étoiles.

8°) Le devoir absolu de l'amoureux de se soumettre à tous les caprices de la personne aimée.

Tous ces points mis en lumière par des arabisants doublés de romanistes, tels que MM. A.-R. Nykl, Ménèndez Pidal et d'autres, discutés par d'éminents provençalistes, comme le professeur Appel, peuvent être admis, semble-t-il, comme des preuves d'une imitation directe de la part des troubadours provençaux .

Ibn Quzmàn, après une vie partagée entre les plaisirs, les voyages et la poésie, mourut en 1159. Le recueil de ses vers qui n'est encore traduit en entier dans aucune langue européenne, constitue un trésor incomparable pour sa valeur littéraire propre ; pour les horizons qu'il nous ouvre sur les contacts intellectuels entre l'Islam et la chrétienté au moyen

âge ; pour les renseignements d'ordre social sur la vie à Cordoue au XII[e] siècle qu'il renferme et pour la contribution qu'il apporte aux études de linguistique arabe et même romane puisqu'il contient plusieurs vocables, voire des phrases entières en vieil espagnol.

Les deux poèmes dont nous donnons la traduction ci-après, sont du type courant du *zajal*. Voici d'ailleurs, à titre d'exemples, la transcription de la dernière strophe de chacun de ces deux *zajals*.

Dernière strophe du premier *zajal*

Wa kun li-marsùli qarib al-hijâb
Wa in kân wa tardâ wa tursil kitâb,
Bi-dammi nusattar ileik al-jawâb
Wa nabri 'izàmi makam al-qualam !

Dernière strophe du 2[e] *zajal*

Lam yu'ti Allah ahad ma'ata lak,
Les fi-'n-nisà zaïna bi-hàlak,
Talàta f'al-halqa min hisàlak ;
Baïda, wa naqizya wa wafiyya.

Pour permettre aussi une comparaison avec la poésie des troubadours composée suivant cette versification, voici une strophe du comte de Poitiers :

Pus de chantar m'es pres talens,
Farai un vers don sui dolens ;
Non serai mais obediens
De Peytau ni de Lemozi.

Cette strophe est composée de quatre vers comme c'est le cas de celles d'Ibn Quzmàn et les rimes sont disposées dans le même ordre que dans les vers du poète cordouan.

Voici maintenant la traduction des deux poèmes précités. Le sujet qu'ils traitent tous les deux est l'amour. On y voit quelques-uns des caractères analysés plus haut et bien qu'Ibn Quzmàn ne soit pas le représentant le plus pur, loin de là, de la poésie arabe qui chante l'amour chaste et platonique, on sent dans ces deux morceaux un souffle de lyrisme qui constitue « le prélude andalou au concert matinal qu'allaient donner à l'Europe romane les troubadours ». (1)

---

(1) O.-J. Taulio. « Ibn Quzmân », édition critique, partielle et provisoire ; Helsinski, 1941. Le travail de ce savant finnois ne contient pas les deux poèmes dont nous donnons ici la traduction.

Chanson CXII du chansonnier d'Ibn Quzmàn

Refrain

Comment ne serais-je point triste, loin d'Umm-el-Hakam,
A qui j'ai laissé mon cœur ?

Première strophe

Mon cœur est resté chez elle et je me suis éloigné. Un jour m'est devenu long comme tout un mois. Avec elle j'ai perdu ma lune et mes délices. Loin d'elle, je suis la proie de l'angoisse.

Deuxième strophe

Dans ma solitude, je languis après elle et mon cœur palpite du désir d'aller rejoindre la Sultane de ce monde. Des mois, des années ont passé et toujours aussi ardent est mon amour pour Umm-el-Hakam.

Troisième strophe

Umm-el-Hakam marche, orgueilleuse, au milieu des Belles. Umm-el-Hakam a des joues comme la fleur du grenadier. Umm-el-Akam a de grands yeux noirs qui ensorcèlent et qui subjuguent tout.

Quatrième strophe

O sucre choisi et délectable ! Par la vie de ces lèvres fraîches! N'oublie pas les serments des embrassements et des baisers ! Songe à mon amour et à mon zèle !

Cinquième strophe

Sois fidèle ! Car celui qui t'aime est fidèle ! Renonce à sortir. Voile ton visage. Reste cachée. Ecoute celui qui te dit du bien de moi et ferme tes oreilles à qui me calomnie.

Sixième strophe

Pourtant ne te cache point à mon messager. Si tu daignes m'envoyer une lettre, j'écrirai la réponse avec mon sang, et je taillerai mes os pour me faire un calame.

Chanson CXV du chansonnier d'Ibn Quzmàn

Refrain

Tu me déchires le cœur, petite ! Ah ! si tu savais ce que j'endure !

Première strophe

Si anxieux je suis d'obtenir de toi mon désir, que mes yeux ne se ferment plus pour le sommeil. Dieu seul connaît mes pensées et mes sentiments profonds.

Deuxième strophe

Quand je te vois, ô blanc de mes yeux, quand je contemple les roses de tes joues, mon jardin, quand tu es contente de moi, ô aimée de mon cœur, ce jour-là je ressens la joie parfaite.

Troisième strophe

La Beauté est ton esclave et ta captive. Le monde se pare pour te recevoir lorsque tu apparais; et quand tu t'apprêtes à rejoindre ton lit, la maison et tout le quartier s'illuminent.

Quatrième strophe

Ton visage est la lumière de mes yeux et mon aurore. Tu es pour moi le myrte et la douce boisson. Je ne suis joyeux et inspiré que lorsque je vois ton visage.

Cinquième strophe

O joie et vie de l'amoureux ! O cause de sa mort et de son existence ! Dès qu'il vit tes yeux il fut tué par eux, et le meurtre par les yeux ne comporte pas de rançon.

Sixième strophe

On dit à l'amoureux : « Regarde-la seulement et prends patience. — Comment est-elle, répond-il, cette patience ? Allongée ou ronde ? Et quelle est sa couleur, ô mon ami ? Serait-elle verte ? Ou bien jaune ? Ou alors, est-ce que mon luth est un miroir ? »

Septième strophe

Si un autre supportait le tiers de ce que j'endure, il ne pourrait plus voir mon corps sous mes vêtements (1). L'Amour prend plaisir à me torturer. Quelle épreuve que cet amour et quelle calamité !

Huitième strophe

A personne Dieu n'a donné ce qu'il t'a donné. Parmi les femmes aucune n'est aussi belle. Trois qualités physiques et morale sont ton apanage : tu as le teint blanc, tu es pure et tu es fidèle.

MOHAMMED EL FASI.

---

(1) Il veut dire qu'il en serait mort.

DE L'AMOUR PROVENÇAL

L'amour était considéré par les anciens comme une faiblesse, une sorte de folie : Dans l'Enéide, le principal obstacle que le héros doit vaincre, c'est l'amour qu'il a pour Didon. Aussi, dans le monde gréco-romain, les femmes, sauf peut-être les prêtresses des divinités génératrices, ne prennent-elles conscience d'elles-mêmes qu'à travers leur humiliation. L'on voit rarement dans les chants des poètes (1) le bonheur de l'amie se poser comme la condition nécessaire du bonheur de l'amant et l'idée qu'il pourra renaître en son fils exalte bien plus le mari athénien que ne le hante, aux moments de tendresse, la présence d'un esprit semblable au sien, captif dans la chair de sa femme. L'esprit féminin n'est jamais conçu comme le miroir où doivent se réfléchir et prendre prix les vertus mâles.

Pourtant, sous l'influence, sans doute, des doctrines platoniciennes, et, plus tard, du christianisme, en même temps que l'amour apparaît comme une impulsion vers l'idée d'amour, l'objet érotique tend à s'idéaliser, mais d'abord la joie masculine. Pour les poètes arabes, comme semble-t-il, dès le XIe siècle, pour les premiers troubadours, la femme est ce qui déclanche chez l'homme un état heureux dont elle n'est que l'occasion et qui dépasse infiniment sa personne réelle. La femme n'existe que par la beauté dont elle est la prisonnière inconsciente. Et le culte que l'amant souhaite lui rendre s'accommode le mieux du monde de l'esclavage ou de l'humiliation auxquels il la soumet sur le plan social. Guillaume IX, le premier troubadour, qui, dans quelques poèmes montre combien il méprise les femmes, s'étonne naïvement, par ailleurs, de la puissance que cette amphore de douce chaleur a sur son âme, sur son corps, sur l'idée qu'il se fait du monde. Rien encore que de très païen dans cette constatation que la joie d'aimer n'est pas toute dans la sensation et que la femme

(1) A peine si Catulle parle de sa maîtresse comme « vere amatam » et Ovide (4e Pontique) de l'amour vrai qui s'accroît dans le malheur.

est pour les yeux du corps l'image de l'amour même, toujours commencée, toujours recommencée : l'éblouissement qui se survit.

« *Toute joie doit s'humilier devant la joie d'amour...*
« *Plein d'allégresse, je me prends à aimer une joie*
« *A laquelle je veux m'abandonner* ».

Cependant si la joie érotique devient en quelque sorte l'objet de l'amour, cette illumination finit par sortir du sujet pour resplendir sur l'amie ou du moins sur le miracle de sa forme, au point que déjà dans les poèmes de ce même Guillaume d'Aquitaine, la femme est « surestimée » dans son existence charnelle, tend même à exercer sur la vie de l'amant une influence magique, salvatrice.

On retrouve ici l'éternel folklore méditerranéen, qui fait d'un beau corps de femme, pour répondre à un autre mythe qui lui fait incarner la mort, une fontaine de Jouvence. Quand Guillaume d'Aquitaine s'écrie :

« Je veux garder pour moi la plus belle, pour me rafraîchir le cœur et le renouveler si bien qu'il ne puisse vieillir », il faut prendre ce qu'il dit dans le sens le plus réaliste : Au début du XIIe siècle, le corps aimé est devenu non seulement une source de bonheur pour les sens, mais encore un remède pour tous les maux. Que l'on songe, pour avoir une idée de ce mouvement idéalisateur qui a commencé par exalter le corps féminin, à la tradition si tenace au moyen âge, qui voulait qu'un moribond réapprît à vivre en couchant avec une vierge. Les vers de Guillaume IX : « Celui-là vivra cent ans qui réussira à posséder la joie de son amour », fait penser à un autre miracle que réalise Nicolette guérissant un lépreux rien qu'en lui laissant voir le bas de sa jupe. Exagération, feinte ou sincère, de cette joie que cause la beauté : Telle est, avec ce premier mythe, où l'exaltation érotique mâle se trouve liée à une surestimation du corps féminin considéré comme source de vie et de rajeunissement, le premier stade de l'érotique provençale.

LA VOIE D'AMOUR

C'est dans le cadre des institutions chevaleresques, c'est-à-dire dans les cours féodales, que l' « amour occitanien » s'est dégagé sans doute de l'exaltation toute sensuelle que la femme communiquait aux premiers poètes aquitains. Peu à peu s'élabore une mystique de l'amour. Chez Guillaume IX d'Aquitaine, je trouve déjà le principe au nom duquel la che-

valerie s'est efforcée, pour les beaux yeux des dames, de faire de grandes choses dans la guerre et la mort : « *Par l'amour le vilain peut devenir courtois* ». Même les cavaliers « sauvages », dont le type accompli est sans doute Perceval, s'ils ne fréquentent guère les cours, suivent du moins l'amour d'une femme qui les attendrit et leur fait paraître exaltants les dangers, douce la mort. Plutarque se faisant l'écho de la pensée platonicienne avait déjà écrit dans son traité de l'amour : « L'Amour rend hardi et vaillant celui qui auparavant était lourdaud et couard ». Il n'est pas douteux que cette affirmation, se conjuguant avec les mythes celtiques, n'ait mû profondément l'érotique du XII[e] siècle et ne l'ait déterminée à voir la femme *à travers la mort*. Mais tandis que dans les romans bretons s'isolaient les caractères de l'amour purement chevaleresque, la poésie provençale mûrissait déjà avec originalité et éclat, les principes d'un plus mystérieux amour. C'est chez elle que l'on rencontre les premiers théoriciens — Guiraut de Calanson et plus tard Maffre Ermengaud — dont je dois examiner les textes avant de passer à l'étude de la passion chevaleresque, parce qu'ils reflètent les tendances de ces héros de roman et que, d'autre part, les germes de leur métaphysique amoureuse s'appliquent d'abord au noble amour, qui est au fond l'amour des nobles (l'amour qui peut même ennoblir le bourgeois) avant même que ne l'eussent analysée et poussée vers des voies plus secrètes d'humbles clercs d'âme plus mystique.

Pour Guiraud de Calanson, qui écrivait au début du XIII[e] siècle et qui a donné la première ébauche, énigmatique et sèche, de l'érotique provençale, il semble que l'amour soit essentiellement un mouvement de retour au « Dieu amour », s'opérant par trois degrés qui sont : 1° *Le tiers ou moindre* amour, correspondant à l'élan charnel ou au désir sans amour (Selon l'idéologie chrétienne, il est le plus vil des trois, s'il ne s'inclut dans le mariage ; selon la dialectique manichéenne, il est à la fois bon et mauvais, étant, selon le degré de connaissance que l'on en prend, ce qui enchaîne les âmes dans le corps ou ce qui les en délivre), 2° *L'amour de la mère pour l'enfant* (qui a ceci de particulier qu'il ne se réalise point hors de l'esprit, *qu'il ne dure que dans la pensée* et que cependant il est inscrit par Dieu lui-même dans la *chair* maternelle comme un instinct indestructible : il est l'amour objectif). 3° *L'amour de Dieu enfin*, dont l'amour de la mère n'est que le reflet, qui assure la joie sans désir et qui est l'acte par lequel Dieu s'aime à travers nous.

L'interprétation libre que je donne ici du texte de Guiraud

de Calanson ne paraîtra point si gratuite au lecteur, s'il veut bien replacer ces affirmations dans le contexte métaphysique, qui se dégagera par la suite à ses yeux. Je pense au commentaire que fit Guiraud Riquier, à la fin du XIII[e] siècle, de cette chanson obscure et surtout au « *traité périlleux d'amour* » de Maffre Ermengaud, qui termine l'énorme « Breviari d'Amor » Le commentaire de Guiraud Riquier ne va pas très loin dans la métaphysique de l'amour, dont il néglige d'approfondir le symbolisme. Pour avoir voulu prendre place « devant cet échiquier où l'amour va s'asseoir, dont les pièces sont de verre filé et bien périlleuses, puisque qui en brise une perd tout l'enjeu », Riquier semble avoir tout perdu. Cependant, il précise la doctrine de « l'amour vrai » qui implique chasteté. En déclarant que le tiers amour a cinq degrés : Désir, Prière, Servir, Baiser, il montre bien que le cinquième, « *l'Acte* », *tue en réalité l'amour* et que le terme ultime de l'amour provençal — tout esprit — est le baiser qui n'engage et ne communique que l'esprit. Il nous fait bien saisir encore comment le « tiers amour » de Guiraud de Calanson, dernière manifestation de l'amour émané de Dieu, peut être aussi le commencement du salut, le premier degré de l'échelle ascendante.

Dans un esprit assez voisin, Maffre Ermengaud, dont j'analyse moins le texte que je n'interprète le *tableau allégorique* extrêmement curieux qui orne l'un des manuscrits, pose avant tout que l'amour est un principe qui déchoit de Dieu à la créature par l'intermédiaire de la création — *Natura creata* — d'autant plus intense qu'il descend, d'autant plus pâle qu'il remonte de la créature, c'est-à-dire de l'apparence à la source idéale. C'est ainsi — pour en revenir à des idées moins abstraites — que l'amour que la mère a pour son enfant est infiniment plus véhément que celui que l'enfant a pour sa mère. J'aurai l'occasion de revenir plus loin sur cette proposition essentielle. Le premier degré de l'Amour est, comme chez Guiraud de Calanson, seulement en commençant cette fois par la première émanation de l'Amour ineffable, celui qui descend de Dieu, sous forme de colombe, sur la tête de la jeune femme couronnée. C'est l'amour-esprit, l'amour « non créé et qui crée », selon la formule employée par Maffre après les pères grecs et Scot Erigène, l'amour qui dans les romans du Graal descend sous l'apparence d'une colombe sur la pierre magique servie par des vierges. Le deuxième degré, c'est l'amour de la mère pour son enfant, qui est encore comme nous l'avons vu l'amour divin à peine obscurci dans le cœur mortel de la femme ; et le troisième, le tiers amour, qui est l'amour sexuel de la femme pour l'homme. La reine allégori-

que foule aux pieds cet amour, qui, pourtant, Dieu étant commencement et fin, comme le rappelle Maffre, est, en un sens, le plus représentatif de notre double essence ; il est l'amour que nous purifions dans le temps même que notre connaissance de l'illusoire détruit les illusions. Maffre avec plus de profondeur reprend donc dans ses grandes lignes la classification proposée par Calanson.

Mais une fois indiquée cette triple division de l'amour, Maffre nous soumet deux voies de salut, symbolisées par deux arbres : *l'arbre de Vie* et *l'arbre du Bien et du Mal* (1). Ce sont là les deux voies qui s'ouvrent devant le chevalier mystique ou « célestiel ». Galaad, le dernier venu parmi les chevaliers de la queste, choisira la voie de vie qui exclut absolument l'amour de la femme, même suprêmement idéalisé. Parzival et surtout Lancelot choisissent la voie de l'amour, la voie « émotive » ; ils ne progressent que dans *l'imitation de la femme* : Deux arbres donc, selon lesquels nous remontons de tout notre faible amour à la source de l'amour « increé ». Je ne dirai rien de la première voie, celle de Galaad, qui correspond exactement à la « Caritas » chrétienne autant d'ailleurs qu'à la caritas albigeoise, puisque l'homme y remonte à Dieu directement par l'ascèse et *l'amour du prochain*. Ouvrons ici une parenthèse : La dialectique de Maffre Ermengaud procède ainsi : L'homme suit d'abord l'amour des biens qui sont dans le temps, mais cet attachement est nié par la pensée de la mort, l'homme s'élève alors à la pensée des biens éternels, ce qui revient à dire que Dieu est *d'abord dans l'attachement aux biens temporels,* avant que la connaissance n'ait montré leur néant. Ce même mouvement dialectique se retrouve dans la voie du Bien et du Mal : la racine de l'amour, c'est l'amour des enfants, *l'idée de l'enfant à venir* ; passant dans l'amour charnel, cette volonté donne à l'homme la vie éternelle, en le perpétuant sur le plan terrestre et surtout en sauvant son âme. Mais était-ce bien là la pensée des troubadours ? Maffre ne l'a-t-il point trahie ? Encore qu'il se donne comme *serf d'amour,* il apparaît surtout comme soucieux de ramener l'hérésie à l'orthodoxie et plus spécialement de redonner aux amants le goût du mariage. Il trahit à coup sûr la physionomie de l'amour provençal ; mais ce sont précisément les efforts qu'il fait pour le réduire qui le feront apparaître dans toute sa lumière.

(1) Soulignons au passage que, pour Peire Cardenal, qui fut peut-être cathaire, l'arbre de vie coïncide avec l'arbre de science : la voie du Christ est la voie de connaissance. On n'atteint la vie éternelle qu'en se libérant du mal par le savoir qu'on en prend. Ce qui devait rendre ce poète plus ennemi encore de l'amour provençal que ne l'étaient les catholiques romains.

Que devient dans son texte l'amour-chasteté, l'amour platonicien ? Il ne l'admet point comme moyen de salut. Le salut n'est que dans le mariage. Mais il est assez habile pour ramener tout l'amour provençal, auquel il semble ainsi réserver un rôle de choix, mais provisoire, à la *courtisation prénuptiale.* Maffre affecte de ne voir que dangers dans l'amour platonicien. Et il est assez plaisant de lui voir reprendre les qualités issues de l'amour : connaissance, humilité, patience, prouesse, générosité, etc... pour nous montrer que « l'acte » va les ruiner irrémédiablement, si le mariage ne vient, au contraire, en sanctifiant cette chute, leur donner un éclat nouveau. « Et si l'on n'est pas marié, on peut bien aimer une jeune fille sans mari, pourvu, dit-il, qu'on l'aime de loyal amour, sans désirer folie et qu'on veuille la prendre pour épouse » (Vers 27.350-27.368).

On saisit clairement ici le passage d'une mystérieuse doctrine de « vie par l'amour » à l'accommodation pure et simple de cette doctrine au mariage et au social, sous l'influence du catholicisme. — Phénomène très général que nous retrouverions à l'époque des Précieuses — : Au temps de Julie d'Angennes comme au XIIIe siècle, c'étaient de longues fiançailles qui idéalisaient l'amour.

Mais nous sommes loin de la véritable idéologie provençale, qui nous montre par exemple dans une nouvelle de Vidal de Besaudun, une fille amoureuse depuis longtemps d'un noble seigneur, *attendant d'être mariée à un autre* pour devenir sa maîtresse idéale.

A n'en pas douter, pour les troubadours, la vraie voie d'amour était celle qui précisément utilisait l'élan charnel pour le muer en un désir de ne point renaître. Voie de la vie éternelle, elle maintenait haut l'idée de femme, parce qu'il ne fallait pas ruiner l'idée d'amour, mais simplement la connaître sur un plan où son objet devenait *impraticable pour les sens* (1). Il s'agissait de rendre invisible la beauté mortelle et visible la beauté immortelle en la personne d'une femme de chair. Aussi Maffre Ermengaud soulignant les dangers que présente cette longue et chaste exaltation de la femme réelle, nous permet de comprendre que pour les hérétiques (Maffre appelle ainsi, vers 32.758-32.761, ceux qui rejettent le mariage) le mouvement charnel n'était que le passage de l'idée d'amour d'un plan inférieur à un plan supérieur qui le

(1) Pour ceux qui trouveraient cette idée trop métaphysique, rappelons qu'il y a toujours un temps de l'amour où la possession physique peut apparaître à l'homme le moins sublime, non pas indigne ou vile, sur le plan moral, *mais simplement inadéquate.*

rendait vain, une sorte de libération commençant par l'ascèse des sens et finissant par la *substitution du sens intérieur* (le cœur) *aux sens extérieurs* (la vue, le sexe) comme moyen de connaissance.

L'AMOUR CHEVALERESQUE

Il n'est pas de mon sujet de parler longuement de la littérature chevaleresque, parce qu'elle n'est pas strictement provençale et que, même en ce qui concerne les romans du Graal tels qu'ils sont passés en langue allemande, l'influence de l'idéologie occitanienne sur les conceptions de l'amour qui s'y trouvent reflétées, ne me semble point très nette. L'apport du génie celtique dans le Parzival de Wolfram d'Eschenbach demeure infiniment plus considérable que celui de l'hypothétique provençal Kyot, dont il se serait inspiré. Cependant il faut reconnaître — soit qu'on admette une certaine influence provençale par Kyot, ou plus simplement par Chrestien de Troyes tout imprégné de conceptions occitaniennes, soit qu'il faille enregistrer une rencontre s'expliquant aisément par le temps et les lieux — que l'érotologie des romans de chevalerie se présente comme une sorte de préfiguration de l'amour occitanien.

On sait que les romans du Graal, à les considérer comme un tout en devenir, présentent une évolution singulière, qui, partant de l'amour le plus profane, semble aboutir à l'amour platonique, encore que brusquement, dans certaines versions, les héros rompent avec l'amour de la femme pour ne plus rechercher, en compagnie de saints ermites et malgré les illusions fessues que leur prodigue Satan, que l'amour du prochain et de Dieu. Les premiers rois du Graal ont trop aimé les femmes. Amfortas en est puni par la perte de sa virilité. Parzival, lui, est soumis à un amour auquel il reste fidèle, qui le soutient et finalement le conduira au St. Graal. Mais sous l'influence des remaniements catholiques, Parzival « l'amoureux » ne pèche pas, d'abord parce qu'il demeure fidèle à une seule et même femme, ensuite parce qu'il l'épouse. S'il a existé une version due à Kyot et spécifiquement provençale, on y devrait voir Parzival accomplissant les mêmes exploits, mais en l'honneur d'une dame mariée ou tout au moins qui ne fût pas sa femme. *L'amour doit être illégitime,* comme Chrestien de Troyes, assez provençal sur ce point, en a respecté la tradition. Parzival ne représente donc pas le quêteur de la voie d'amour, il est un compromis, si j'ose dire, tout à fait dans l'esprit de ce qu'enseignera, un siècle plus tard, Maffre Ermen-

gaud, entre les pélerins de la voie d'amour et ceux de la voie du salut.

Gauvain, dans les romans français de la queste du Graal, ne représente pas non plus la figure anticipée de l'amoureux occitanien. Il est trop luxurieux. Même s'il n'était pas vrai qu'Arnaud Daniel eût composé un « Lancelot » — celui-là même peut-être que lisaient les amants de Ravenne — le représentant chevaleresque de l'amour des troubadours serait incontestablement Lancelot. Il est bien l'hérétique, dont Maffre aura horreur et pitié ; il aime d'un amour dont on ne saurait dire s'il fut chaste ou luxurieux (je penche pour la première hypothèse), la reine Guenièvre, femme du roi Arthur. Cet amour coupable selon Rome, mais qui, dans tous les cas, est « amour fidèle », s'il ne lui a pas permis de trouver le Graal devenu chrétien, lui aura assuré une place de choix dans le Paradis d'*où l'on ne renaît point*. Les romanciers catholiques ne l'ont point fait marier avec Guenièvre, ce qui n'était guère possible, ils l'ont amendé en la personne de son fils Galaad, qui, lui, sera le véritable chevalier christique, choisissant la voie de l'arbre de vie. Mais avec Galaad, nous sortons de notre sujet. C'est donc au seul Lancelot que nous devons rattacher la conception provençale de l'amour.

L'amour chevaleresque est en littérature, l'amour tel qu'il est présenté dans les poèmes épiques et dans les romans, mais pour l'érotologue, il est l'amour tel que le conçoivent les membres de la caste conquérante ou dominatrice, du moins tel qu'ils le rêvent ; car les mythes érotiques qui meuvent les guerriers sont toujours rattachés à une antiquité fabuleuse au nom de laquelle ils se libèrent souvent des exigences du réel.

Nettement se dessine, dans les mœurs, cette voie d'amour qui nous occupe. Mais dans la réalité les principes qu'elle représente ont mis longtemps à s'établir. Si la fidélité semble régner, théoriquement du moins, sur les cœurs, il n'en est pas de même de la chasteté. Ce sont les clercs qui, humbles devant les grandes dames, en rêveront les premiers : l'amour chevaleresque s'il n'est point toujours chaste a d'autres caractères non moins importants pour la gnose de l'amour provençal, et peut-être plus proches de l'humain.

Dans de nombreux romans de chevalerie on trouve, parfois longuement développée, l'idée que la dame et son amant ne font qu'un. La conscience individuelle se dépasse, déborde de partout. Ce qui situe bien ces romans dans l'atmosphère des tendances réincarnationistes sur lesquelles se fondera l'essentiel de ma thèse. Il n'y a, somme toute, qu'un héros du Graal, qui se perfectionne, pour ainsi dire, de père en fils.

Parzival ne forme avec son frère, contre lequel il lutte sans pouvoir le vaincre, qu'un seul et même être et tous les deux se proclament identiques à leur père mort, au point de former un sorte de héros en trois personnes. A plus forte raison dans l'amour, les amants vont-ils se joindre en « un ». Mais l'être unique s'y reconstitue librement. Le moins célestiel des chevaliers du Graal, Gauvain, comme pour mieux symboliser l'union de l'homme et de la femme hors des plans terrestres, se lie, selon les lois de la chevalerie courtoise, à une très jeune fille Obilote, qui prononce, à ce propos, ces paroles mystérieuses :

« Vous êtes véritablement moi-même, bien que nous portions des noms différents : le nom qui me désigne vous désigne aussi, vous êtes tout ensemble demoiselle et chevalier, la prière que je fais s'adresse aussi à moi-même ».

Ainsi, dans le Parfait Amour, l'androgyne spirituel se reconstitue avec tout ce qu'il suppose d'idéalisme magique, de sublimes pressentiments, de vie éternelle s'arrachant à la vie individuelle, de *vertu immédiate.* Car un désir de perfection morale caractérise l'amour chevaleresque, qui n'identifie ainsi l' « un » à l' « autre » que pour que l'un purifie l'autre, l'entraîne, sans même qu'il s'en aperçoive, sur les *chemins de l'autre monde.* C'est pour mériter l'amour de sa dame que le chevalier accomplit des exploits, c'est pour mériter l'amour du chevalier que la dame s'efforce de « mieux valoir », de s'élever au-dessus de toutes les femmes. Et non seulement cette purification intérieure de l'un des amants est ressentie par l'autre mais encore elle rejaillit sur tous les hommes, sur toutes les dames. Ces apparences de Dieu que sont les parfaits amis se sentent solidaires du destin de toute l'humanité.

Si nous cherchons maintenant à saisir de quoi était faite cette « vertu », nous verrons qu'en bien des cas elle n'était que l'expression d'une sorte de galanterie assez futile pour l'acquisition de laquelle on comprend difficilement que les héros se soient donné tant de mal. Expression même de l'orgueil social d'une caste guerrière, cette courtoisie est la marque distinctive des barons et des dames. Bien connaître les lois de la politesse amoureuse et surtout s'y conformer, c'est là, à n'en pas douter, le commencement de la vertu. Mais il s'agit tout de même de quelque chose de plus profond et qui mérite mieux qu'on s'y arrête. Dames et chevaliers révèlent par leur courtoisie même, que l'amour ne peut naître que dans leurs âmes : l'amour est le signe d'un cœur bien né. (Un homme ne peut pas être autre chose que ce qu'il est, selon l'idéologie cathaire ; il ne se transforme que de renaissance en

renaissance). Il n'acquiert pas la vertu, *il la possède en puissance.* Dante proclamera, deux siècles plus tard : l'amour et un noble cœur ne font qu'un. L'amour sommeille dans l'homme généreux et n'attend, pour s'éveiller, que la présence de la beauté. On trouverait, chez les troubadours, cette idée répétée maintes fois. Il serait étrange qu'elle ne s'appliquât qu'à une sorte de politesse. En réalité et théoriquement du moins, la vertu c'est l'amour lui-même avec les qualités qui procèdent directement de lui, comme la valeur guerrière, en tant qu'elle signifie que l'on souhaite *de mourir pour sa dame* ou même en tant *qu'elle est la joie de mourir.*

Pour la femme, il en est de même : La « vertu » que l'amour développe et qu'il *est* essentiellement, c'est « *la merci* ». Je ne sais rien de plus émouvant que cette volonté qui s'est répandue au XIIe siècle dans les consciences masculines, de faire dépendre le sort de l'amour d'un mouvement de pitié féminine, si toutefois on veut bien se rappeler que la dame était tenue à cette merci comme à un devoir et que par conséquent cet acte de pitié n'était pour elle qu'une façon de mettre en lumière le suprême aspect de l'amour féminin. *Etre miséricordieuse était pour la femme l'acte même d'aimer* l'Amour est « charité ». La femme devait aimer ainsi celui qui était digne de son amour, d'où les mythes qui la rassuraient en lui disant que la dame qui dort avec un chevalier accompli ne pèche point, mais au contraire est libérée de ses péchés (« Dame qui couche avec tel chevalier se purifie de tous ses péchés » (R. de Miraval), ou qui l'effrayaient au contraire : « Dame qui n'aime point chevalier loyal fait péché mortel » (Guillaume d'Aquitaine).

L'Amour Parfait devenait un devoir nécessaire pour que ce grand mythe de purification par l'amour pût prendre figure de système cohérent. Mais ne nous éloignons-nous pas — en apparence — de cet amour qui sent l'encens et la mort et que nous verrons apparaître dans les poèmes de quelques rares troubadours ? Nous ne sommes là qu'au début de la mystique provençale. Si nous faisons abstraction d'une certaine pureté de mœurs (1), dont les héros sont peut-être redevables à l'esprit germanique (que l'on songe à l'épée qui dans les Eddas sépare Brunehilde de Siegfried) et qui d'ailleurs n'affectent que les rapports de ces guerriers avec les jeunes filles qu'ils respectent comme tous les peuples les respectent ; si l'on excepte des traits isolés qui ne manifestent que l'identité partielle de

(1) Dans le roman de « Langua la Gracieuse », le jeune duc rencontre son amie endormie au bord d'une fontaine, mais il ne trouble pas son sommeil.

l'amour chevaleresque et de l'amour courtois (par exemple : Gérard de Roussillon jure, devant sa femme, éternel amour à la reine : il s'agit là d'un amour d'âmes), on voit le plus souvent les héros prendre quelque liberté avec l'amour physique et même souvent les dames se conduire assez effrontément. Parfois même, dans les différents « castia-gilos » que nous possédons (ce sont des pièces satiriques, des contes destinés à *punir* le mari jaloux), on voit que le mari est châtié de ne pas avoir permis à sa femme d'être adorée platoniquement, par ce fait qu'il est alors cocu le moins platoniquement du monde. Dans le roman du *Flamenca,* dans la nouvelle du Perroquet, on a l'impression que la dame et l'amant ne demandaient qu'à s'aimer selon l'amour courtois ; c'est la jalousie stupide du mari qui les contraint à pécher plus gravement. La dame au perroquet se donne au premier venu, il est vrai qu'il est fils de roi. Ce qui ne l'empêche pas, au moment où ils se séparent, de l'engager à faire toutes sortes de belles actions pour l'amour d'elle.

Il faut avouer que rien n'est plus trouble que ces scènes d'amour telles qu'on les voit dans les romans de langue d'oc. On en peut venir à se demander parfois, tellement abondent les contradictions qui reflètent les hésitations des poètes en face des deux voies dans lesquelles il va engager ses héros, s'il ne s'agirait pas en bien des cas d'un flirt très poussé, mais respectant l'honneur du mari, d'une façon, il est vrai, toute symbolique, ou même si, parfois, il ne s'agirait pas de traduire de façon plus positive cette sorte d'homosexualisation spirituelle à laquelle est soumise la femme (1).

Quoi qu'il en soit, outre que les mœurs en Aquitaine étaient assez dissolues (Salvien, dès le V[e] siècle, l'avait le premier souligné) l'égalité sociale des amants devait favoriser l'amour charnel, rendre difficile l'idéalisation absolue de la femme. Inutile de rappeler que le Comte de Toulouse avait un véritable harem (2) et que le Roi Pierre d'Aragon, à ce que rapporte la tradition, perdit la bataille de Muret pour avoir trop voulu, la veille du combat, manifester trop brillamment aux dames ses qualités chevaleresques. Cependant l'effort de la chevalerie vers la voie d'amour n'a pas été vain. Malgré ces chutes, grâce à elle, la notion de fidélité, comme première expression de « l'amour-pensée » se fait jour et s'affirme.

---

(1) Les troubadours ont tendance à homosexualiser la femme pour mieux féminiser l'amour (la femme aimée est par son « esprit » hors la sexualité : les troubadours l'appellent : Seigneur, ami, etc...). C'est peut-être bien là le péché d'Arnaud Daniel, sa « folie passée », une sodomie intellectuelle. Il est, par contre, absolument inexact que Dante ait placé A. Daniel dans le cercle des sodomites.

(2) Lire à ce sujet : Guiraud, « Histoire de l'Inquisition au moyen âge ».

L'amant doit rester fidèle à l'amie, tant qu'elle n'a pas déchu. Seule la femme aimée est animée de ce pouvoir magique grâce à quoi le héros devient victorieux, les autres femmes sont comme invisibles. La fidélité y apparaît déjà comme l'inhibition volontaire de tout désir vagabond, qui n'atteindrait pas en une femme la réalité de l'amour. Elle met même l'accent (c'est ce qui nous permettra après cette incursion dans les mœurs chevaleresques de reprendre notre étude au point où nous l'avions laissée) sur *la mère*. La plupart de ces héros n'ont point connu leur père, dont ils sont comme l'incarnation nouvelle. Parzival est tenu à l'écart de la vie dangereuse par sa mère Herzeloïde, qui redoute de le voir mourir dans les combats ; quand il se libérera de son emprise, elle mourra. Et tout se passe comme si la fidélité qu'il voue à la première femme qu'il rencontre n'était que le substicut de cet amour fatal qui est celui que l'on doit à la mère. C'est autour de la fatalité maternelle et dans le cadre religieux des idées concernant la renaissance que va se poser la thèse proprement provençale de l'amour.

L'AMOUR, LA MORT, LA DOCTRINE DES VIES

Marguerite de Navarre dans la nouvelle XIX de l'Heptaméron définit ainsi les fidèles de l'amour platonique : « J'appelle parfaits amants ceux qui cherchent en ce qu'ils aiment quelque perfection, soit *beauté, bonté* ou *bonne grâce,* toujours tendant à la vertu et qui ont le cœur si haut qu'ils ne veulent, pour mourir, mettre leur fin aux choses basses que l'honneur et la conscience réprouvent ». Bien que ce texte soit de beaucoup postérieur aux poèmes des troubadours et que la tendance platonicienne y soit plus marquée, il reprend en somme, en l'éclairant mieux, ce qui fait le fond de l'amour provençal : l'amour est la *recherche d'une perfection* qui est dans la femme, comme l'amour grec est la recherche d'une perfection qui est dans l'homme. Des trois aspects que revêt la perfection féminine : beauté, bonté, bonne grâce, c'est la troisième qui a le plus intéressé les philologues et les historiens de la littérature. Nous avons vu déjà dans l'amour chevaleresque la préciosité faire figure de vertu ou, sinon la préciosité, du moins cette bonne grâce qui caractérise la dame courtoise et de bonne société. La philologie officielle (1) doit être dans la vérité quand elle affirme que les troubadours se faisant l'écho d'une galanterie toute conventionnelle, élaborée par des chan-

(1) Cf., Jeanroy : « La poésie lyrique des Troubadours ».

teurs d'humble condition pour louer les femmes ou filles de leurs seigneurs, ne se vouent qu'à un amour sans réalité calqué sur l'hommage féodal. C'est ainsi que Marot chantera encore à l'aube du XVIe siècle les hautes dames, ses protectrices.

Cependant, outre que je ne sois pas sûr, après tout, que ce verbiage galant, même chez les poètes les moins sincères, ne recouvre pas une idéologie oubliée (la préciosité est toujours une métaphysique à quoi l'on ne croit plus guère), deux ou trois de ces troubadours vous surprennent tellement par l'étrangeté de leur langage amoureux qu'on est forcément tenté de voir dans leurs chansons tout autre chose que des concetti ou des pointes. Les thèmes habituels du mysticisme érotique : la mort, l'absence, la douleur, viennent si tristement se mêler à l'évocation de la femme aimée, l'envelopper d'une atmosphère si religieuse et si funèbre, qu'il n'est pas possible de ne pas rechercher sous l'harmonie des vers le secret d'un plus profond tourment. Chez le troubadour Jaufre Rudel ou plutôt dans ce que son biographe dit de lui, on ne saurait nier que l'amour ne soit une véritable expérience mystique où le « voyage en mer », c'est-à-dire la solitude hantée par l'idée d'une femme que l'on n'a jamais vue (1), sinon par réminiscence, est l'expression même de l'amour. La Dame « jamais vue » ou mystiquement connue (Uc de Saint Circ déclare formellement qu'il a vu la sienne dans son cœur avant de la rencontrer), pourquoi faut-il que ces poètes ne soient désireux de l'aimer que dans l'absence ? que l'objet de leur passion soit si profondément intériorisé qu'ils ne le trouvent jamais mieux que lorsqu'ils le perdent (2) ? Cet amour ne se montre-t-il point trop désireux de la mort pour ne point se rattacher à quelque « mystère » (Comment vivrai-je, moi qui ne peux mourir, s'écrie Uc de Saint Circ ?) N'est-il pas étonnant aussi que le biographe de Jaufre Rudel, commentant une de ses chansons, l'ait en quelque sorte désoccultée en prêtant au poète le destin même qui correspondait à la signification « religieuse » du poème ? La mort vient tout naturellement conclure la longue passion chaste de Rudel qui ne survit au malheur de vivre que pour recevoir le baiser de sa dame, véritable sacrement d'esprit. La dame se fait nonne et semblablement la maîtresse de Raimon Jourdan, croyant celui-ci mort à la guerre, entre dans un couvent de femmes hérétiques. L'une et l'autre, à la fin, ne se confondent-elles point avec l'image

(1) Peire Cardenal parle d'un roman provençal où Tristan aima et *ne vit jamais* Iseult la Blonde.

(2) « Et si je m'éloigne d'elle, elle m'est plus près du cœur ». (Uc de St. Circ).

que se faisait d'elles leur amoureux ? Elles deviennent la Sainte Vierge ou la Sainte Gnose. Ainsi la mort était le terme de cette ascèse très particulière par laquelle on aspirait à changer sa nature et la nature de l'amie, en même temps qu'on apprenait en sa présence à fuir la tentation charnelle, selon peut-être une formule consacrée que l'on trouve deux fois chez Uc de Saint Circ : « *Etre amoureux, c'est tendre au ciel par une femme* ». Il fallait mourir à la fois dans l'adoration de la femme divinisée et dans l'abolition complète du désir charnel.

Certes peu de troubadours, à ma connaissance, sont ainsi morts pour leur dame. Je signalerai cependant, avant de passer à l'étude des sources profondes de cette hérésie, qu'au Xe siècle des *Gallois* avaient fondé une sorte de franc-maçonnerie amoureuse qui *recherchait la mort par amour*. Ceux-ci se rendirent une nuit, en plein hiver, très peu vêtus, devant le logis de leurs dames et là se laissèrent mourir de froid.

Recherchant à travers les textes anciens un système érotique où l'amour apparût à la fois mêlé à des tendances moralisatrices et à une sorte de gnose de la bonne mort, je n'aurais pas hésité à considérer l'amour grec comme la première manifestation d'une telle mystique, si le « Traité de l'Amour » de Plutarque ne m'eût par la suite entraîné plus loin encore. Les anciens ne pouvaient adorer la femme, parce qu'ils ne la croyaient pas *capable de vertu*. On n'idéalisait volontiers que l'homme. « L'amour philosophique » entraînait, au moins en principe la chasteté absolue ; il postulait autant de vertus dans l'objet que d'amour chez le sujet. L'amant se devait de veiller sur l'ami pour le rendre meilleur (rôle analogue à celui que joue chez les Provençaux l'amant « castiador », conseiller et directeur de conscience. Enfin (c'est là le plus important), la forme aimée est selon les platoniciens, l'image de la beauté par quoi on tend à l'immortalité.

Il semble que cette doctrine se soit reportée sur la femme à peu près à l'époque où le christianisme se développait et Plutarque, dans son étonnant « Dialogue de l'amour », où il essaye de réhabiliter le mariage, comme le feront Maffre Ermengaud au XIIIe siècle et Denis de Rougemont au XXe siècle, se montre précisément un des artisans de l'évolution à l'issue de laquelle le culte de la femme a été instauré. Il montre que la femme est un « esprit » et que les vertus sont aussi intenses chez elle que chez l'homme. Le défenseur de l'amour philoso-

phique, au cours du dialogue, ne manque pas de faire valoir (argument suprême) que, ne s'adressant qu'à *l'âme* des jeunes gens, cet amour est le seul auquel puisse s'adonner un homme soucieux de faire son salut dans la chasteté et la pureté. Ce qui situe bien le débat dans son véritable jour ; car Plutarque est obligé alors, pour faire jouer à la femme un rôle équivalent et aussi noble, d'appeler à son aide tout l'au-delà des métaphysiques, et même des « mystères », dans un débat où il semblait bien que l'ésotérisme n'eût que faire. Reprenant les thèses platoniciennes, mais les appliquant à la femme, il montre qu'elle est l'objet naturel en quoi, plus qu'en l'esprit mâle, nous devons découvrir une image de la beauté incréée, qu'elle peut être, elle aussi, l'occasion d'une réminiscence de la beauté idéale. S'enfonçant plus profondément encore dans les vieux esotérismes persans, Plutarque (dont Bayle n'hésitait pas à dire qu'à en juger par le traité d'Isis et d'Osiris, il était sûrement sectateur du dualisme de Zoroastre), nous offre une sorte de théorie symétrique de celle qui soustend l'amour grec, selon laquelle les vrais amoureux sont ceux qui ont tellement approfondi le sens de la beauté féminine, qu'ils l'ont débarrassée de son néant, *atteignant en elle l'absolu de l'idée,* et, par cela même, se préservant des renaissances qui, selon Plutarque (selon aussi le « Livre des Morts Thibétains ») sont causées par l'attrait que les couples mortels en union sur la terre exercent encore après la mort sur notre âme.

« L'amoureux honnête, pudique et chaste fait bien autrement (que le charnel), car il élève son désir de là vers la divine, spirituelle et intellectuelle beauté... s'en sert comme d'un instrument de mémoire... d'aise et de joie enflamme encore sa pensée davantage.

« Tels amoureux, quand ils sont par delà après leur mort, ne retournent pas derechef par deçà comme fugitifs, pour s'amuser aux chambres ni aux cabinets des nouveaux mariés, qui ne sont que vaines illusions de songes apparents à hommes et femmes trop adonnés à la volupté et à l'amour.

« Celui qui est véritablement amoureux *prend des ailes,* devient sanctifié jusqu'à ce que parvenant derechef aux vergers de la Lune et de Vénus, il s'y endort et repose ». (Plutarque : « De l'Amour ». — Traduction Amyot).

La grande terreur du monde antique a été la *renaissance* : l'amour grec, l'amour selon Plutarque proposent le même remède à ce mal. Les vrais amoureux ne *renaîtront pas* ou s'épargneront des renaissances inutiles : ils iront dormir dans les vergers de la Lune (encore un trait que l'on retrouve chez Manès), ne se laissant pas troubler par les illusions que

leur présentent les chambres des nouveaux mariés. C'est le *pur amour* dont le mort doit se ressouvenir à temps, selon le Bardo Thodol, pour préserver son âme de la « chute dans la matrice ». C'est aussi le « pur amour », auquel se seront exercés les amants parfaits, qui les empêchera de renaître.

Si l'on admet que Plutarque dévoile ainsi (discrètement et parce que les besoins de la cause l'y forcent) l'enseignement des Mystères auxquels il était initié, on peut penser que les adeptes *mimaient effectivement les démarches de l'amour chaste* dans des cérémonies symbolisant « ce qui se passait après la mort ». Ce n'est là qu'une hypothèse, et je ne connais qu'un exemple attesté à l'autre bout du monde antique, il est vrai, et chez les barbares, de ce que pouvaient être ces mystères : c'est celui des Gallois dont je parlais tout à l'heure, groupés en confrérie et faisant de toute évidence tourner l'amour à des fins religieuses.

Quoi qu'il en soit, à quel moment la doctrine des vies successives va-t-elle de nouveau épouvanter les âmes ? Au XIe siècle, quand commenceront à se répandre les théories manichéennes, le catharisme. C'est à peu près l'époque (un siècle plus tard) où Jean de Lugio, docteur cathaire, va enseigner à la fois le platonisme et l'idée de réincarnation. C'est le temps où devait, par contre coup, se développer à nouveau une gnose érotique présentant l'amour chaste comme une opération magique assurant le salut : gnose qui a dû très tôt perdre son sens occulte et qui changera même de signe avec le triomphe du catholicisme et la mise en sommeil de la métempsychose.

Que le catharisme ait exercé une lourde influence sur l'évolution de l'hérésie d'amour, cela n'est pas niable, même si à première vue on ne voit que contradictions entre la voie du savoir ou l'ascèse cathaire et cette sorte de crucifixion voluptueuse dans laquelle se complait l'amour provençal. En réalité, il faut se rappeler que, comme toutes les doctrines de prédestination, le catharisme admettait que l'homme ne pouvait rien changer à son sort dans cette vie. S'il devenait « Parfait », c'est qu'il devait le devenir en vertu de ses mérites antérieurs. Pour celui-là les renaissances cessaient. Mais les autres, ceux qui se sentaient encore de l'amour au cœur, n'avaient guère qu'une ressource, c'était de spiritualiser l'amour et de le faire ainsi passer du côté de la lumière. La plupart des femmes que les troubadours ont chantées étaient initiées au catharisme ou vivaient dans l'atmosphère des « Purs » : les dames du Toulousain, du Carcassès, de Cabardès surtout. Les amies de Peire Vidal, de Raimon de Miraval étaient, sans aucun doute, pénétrées de l'idée que,

théoriquement, la chasteté était supérieure à l'amour et que, *pour s'être mariées,* il leur faudrait subir *le châtiment de bien des réincarnations.* Pierre Roger de Mirepoix, l'un des personnages les plus curieux de cette époque, était, en même temps qu'un zélé défenseur de l'hérésie cathaire, pour laquelle il combattit à Montségur, un disciple de « l'Amour ». Car, si l'on en croit certains manuscrits qui lui attribuent des poèmes de Pierre Roger de Clermont, il aurait composé des chansons amoureuses. On sait d'ailleurs qu'il offrit aux dames ses hommages mystiques. Ainsi châtelains et châtelaines, quand ils étaient cathaires, *mimaient l'amour purificateur* qui leur était interdit par le social, puisqu'ils étaient mariés. Et les poètes n'avaient point d'autre rôle, qu'ils fussent eux-mêmes initiés ou non, que de leur *présenter les conceptions consacrées de l'amour pur.* Que pouvaient faire de mieux ces nobles dames mariées au gré de la politique et le plus souvent sans amour, que de les écouter, de se représenter symboliquement les émotions de l'amour libre et chaste et d'aimer de cette façon hors du mariage, comme l'on pratique une religion ? Il a dû vite se développer dans leur âme l'idée que l'amour ainsi compris était un principe de salut pour ceux que les nécessités sociales ou le destin mettaient dans l'impossibilité d'accéder directement à la contemplation de l'amour divin. Tout se passe comme si la religion de l'amour avait été considérée par les hommes et les femmes du XIIe siècle comme une sorte de catharisme adouci, une certaine façon de nier le mariage qui fait descendre les âmes dans les corps, de nier le social ; une certaine façon de mettre très haut l'idée d'amour et très bas la chair. On s'explique clairement alors le rôle de Madonne auquel se prêtent les dames, la monotonie quasi-liturgique des chansons d'amour, le plus souvent composées par des poètes qui « savaient » l'amour mais n'y croyaient guère ; on s'explique la permission officielle, donnée aux femmes par les maris, de se livrer à cette amitié mystique ; on s'explique enfin que le catholicisme ayant repris son autorité et les terreurs liées au mythe de réincarnation s'étant évanouies, l'amour provençal ait perdu de son intensité et même sa vraie signification.

Le catholicisme, je l'ai déjà dit, s'est bien gardé de refouler cette idée de salut par l'amour. On a vu comment Maffre Ermengaud se hâte d'inclure l'amour magique dans l'amourette de fiançailles ; et les fiançailles longues deviennent ainsi *le bon temps d'Eros.* On pourrait suivre de même la lente opération par laquelle l'Eglise fait apparaître sous l'idée de femme symbolisée par la pierre ou la coupe du Graal, la

Vierge-Mère. Dans certains romans du Saint Graal, passés en langue allemande au XIIIe et au XIVe siècle, la coupe est un oracle aux ordres de la Sainte Vierge. Le Parzival de Wolfram d'Eschenbach est, entre autres choses, une apologie du mariage. De même la poésie provençale décadente, la plus intéressante peut-être du point de vue qui nous occupe, parce qu'elle avoue ses mobiles secrets en se désoccultant, va faire régner la mère de Dieu dans les âmes occitaniennes. On ne saurait fixer exactement la part de l'hérésie cathaire et celle du catholicisme romain dans l'élaboration des mythes de l'amour. L'amour forme une église dispersée groupant mal ses rares fidèles, aux enseignements peu précis. Le catharisme a suggéré, sans doute, de mettre l'accent sur l'amour considéré *comme un effort pour ne point renaître* ; le catholicisme, posant que le mariage était une *façon aussi de purifier l'instinct sexuel*, a isolé la femme incrée des femmes réelles, aidant par là les consciences mâles à *rêver* l'aspect féminin, maternel de Dieu, ou, si l'on préfère, Dieu en tant qu'il prend naissance d'une mère cosmique.

Vivant à l'ombre de la grande hérésie cathaire, puis à l'ombre du catholicisme, la doctrine d'amour indépendante en un sens de l'une et de l'autre, va, en se modifiant et en s'adaptant aux tendances des siècles, se prolonger jusqu'à Dante et jusqu'à Pétrarque. Peut-on maintenant en déterminer les traits les plus profonds ?

LA DOCTRINE DE L'AMOUR PROVENÇAL

1) LE CHOIX. — C'est un caractère qui appartient à toutes les grandes doctrines d'amour — sauf peut-être à la passion romantique — que l'amour y soit toujours considéré comme résultant d'un libre choix et jamais subi comme une passion condamnée par l'esprit. L'amour est avant tout jugement porté sur l'objet, au nom, il est vrai, de tout le destin intérieur de l'amant. Comment les troubadours choisissent-ils d'aimer ? Ils prétendent chercher et trouver « *celle qui est la meilleure des femmes* ». En réalité, ils se décident sur la beauté physique d'une femme ou sur sa « beauté sociale » (la bonne grâce dont parle Marguerite de Navarre). Mais une fois ce premier jugement porté par les sens (les yeux évidemment jouent le principal rôle) la raison du poète intervient sans cesse pour s'assurer que la dame demeure digne de lui sur un autre plan qui est celui de la beauté intérieure. C'est même ce qui introduit plus de variété dans la chanson provençale que ne le pensent communément les historiens de la littérature. Que l'on songe à tous les cas possibles. Tantôt la dame

n'est plus digne de l'amour que le poète lui a voué et il « rompt ». Tantôt c'est le poète qui sent que l'attachement qu'il a pour la dame devient trop sensuel : il devrait rompre mais par faiblesse il ne rompt pas. Tantôt, au contraire, c'est la dame qui signifie à l'amant son congé, parce qu'il a déchu (1). Tantôt enfin, cet amour, si pur, si ténu, puisqu'il tient entre un regard et un baiser tardif, prix d'une longue patience, est représenté au mari (qui doit l'approuver selon les mœurs du temps) comme moins platonique qu'il ne faudrait et il faut se séparer. Les « médisants » ont évidemment beau jeu et c'est bien souvent qu'on les voit apparaître. Ce sont eux qui transforment les amants en deux censeurs (castiadors) s'exhortant continuellement à « valoir plus », à s'alarmer toujours, redoutant et peut-être souhaitant cette « séparation », qui *est presqu'inévitable* et dont le thème revient tant de fois dans la lyrique provençale. Ainsi le choix est toujours remis en question ; il consiste à aimer d'abord pour sa beauté une femme dont on attend en tremblant que la vertu réponde à la grâce. En langage poétique, cette attente se traduit par une sorte de débat entre les yeux qui ne demandent qu'à aimer la beauté (2) et le cœur qui sait ce qu'il aura à souffrir si la dame n'a point l'âme aussi belle que le corps. *L'accord des yeux et du cœur est l'expression du choix définitif.* Parfois cependant le débat entre les yeux et le cœur prolonge un sourd conflit entre la tentation de mourir d'amour que les yeux éprouvent d'abord et le refus que leur oppose le cœur considéré comme l'organe de la rébellion égoïste. Dans ce cas la femme choisie est celle pour qui le cœur accepte de mourir à lui-même.

2) L'INHIBITION. — L'amour provençal est une inhibition et tout de suite, à propos du choix, elle commence à jouer. Elle se traduit d'abord par l'obligation faite au poète d'arrêter sa volonté sur un seul objet, même s'il est sollicité par deux. C'est ce qu'exprime le Catalan Auzias March, à une époque plus tardive, il est vrai : « J'ai été surpris par l'amour de deux femmes, dit-il, mais j'ai choisi entre elles pour recevoir la vie de l'amour. Deux grands désirs ont combattu ma *pensée*, mais ma *volonté* s'est arrêtée à n'en suivre qu'un seul ».

---

(1) L'amant déchoit par vanité (Il se montre orgueilleux de l'amour qu'une dame lui porte, il est indiscret, etc...) ou par inconstance. La dame déchoit le plus souvent en monnayant les faveurs qu'elle accorde. Peire Cardenal oppose aux femmes qui font longtemps attendre leur baiser, celles qui choisissent pour amant celui qui apporte le plus de cadeaux.

(2) La joie d'aimer ne se trouve qu'au stade de l'énamourement par les yeux. Au delà commencent les inquiétudes, les douleurs.

La fidélité est une autre forme de cette inhibition. C'est par la fidélité que l'amour se survit et se change en idée, passant ainsi du royaume du mal au royaume du bien. C'est par la fidélité que l'amour rend plus réelle la femme aimée, parce qu'on ne connaît que ce à quoi l'on est fidèle. La femme est considérée comme une idée *à rendre fixe*, ce qui ne va pas sans un effort vertueux, inhibant toute autre tentation vagabonde.

Enfin, si nous nous souvenons de ce que nous avons dit plus haut, l'amour est un principe descendant qu'il faut empêcher de trop descendre. C'est par là surtout que l'amour provençal diffère de l'amour chevaleresque. Pour obéir à leur mystique les amants devaient chercher l'amour et le fuir en même temps. Ils étaient contraints aussi dans leurs jeux amoureux à une innocence que la supériorité sociale de la dame et l'humilité du soupirant devaient favoriser, sans l'expliquer entièrement. La loi, c'était de connaître la tentation amoureuse pour la surmonter. C'est l'aspect le plus haut de cette volonté d'empêcher l'amour de se perdre dans le désir. « Il me semble, dit Guiraud Riquier, que si elle ne m'avait pas refusé son amour, elle et moi, nous aurions déchu ».

3) LA VALEUR. — Pour l'occident méditerranéen (on retrouverait de nos jours chez un Maranon des idées ou des tendances très voisines), la négation d'une certaine part de l'amour est source de valeur. L'amour arrêté au cœur et transmué en idée fait agir noblement. Dans la doctrine chevaleresque, c'était la fidélité à la femme choisie, dans l'amour provençal, c'est la fidélité à l'amour pur, qui devient le principe de toute belle action. Mais ces mystiques inavoués, ce ne sont plus les actions guerrières, la mort héroïque, qui les tentent, c'est une autre forme de mort : la transformation complète de leurs instincts mâles en je ne sais quelle douceur de mages. L'amour provençal tente d'éliminer de la conscience masculine les instincts de violence qui en composent la nature. L'amant parfait se met si bas, s'humilie tellement devant sa dame que rien ne monte plus à la lumière, des mouvements charnels qui le meuvent. Je ne sais si l'on a remarqué tout ce que postulait cette attitude humiliée à l'excès, masochiste, de l'homme du XIIe siècle. Elle suppose que toute la conscience érotique de l'amant est à inverser. Ce qui est donné à l'homme par la nature est tout entier à *métamorphoser*, car ce n'est point l'amour mais l'orgueil même de sa puissance qui le fait se tourner vers le sexe faible et vaincu, et, quand il croit aimer, il apprivoise simplement sa force au contact d'un être fragile et précieux (tendance innée à l'homme le plus pur).

Jusque dans l'amour grec où l'adolescence incarnait l'idée de « commencement de l'esprit », « d'éveil de la pensée », l'amant s'érigeait en père spirituel, maintenant sa supériorité comme l'un des caractères les plus nets du rôle qu'il s'assignait. Eh bien, le Provençal du XII[e] siècle renverse ces instincts d'égoïsme et de mort et les remplace par la connaissance de *l'amour naturel* qui *n'est pas en lui*. Il lui faut mirer l'amour féminin, le réfléchir dans une humilité totale, se considérer *comme mort à la virilité*, à la conscience de soi, pour accéder à cette nouvelle connaissance. L'amour n'est pas de l'homme. L'amour est femme. Il n'existe aucun être dans l'univers qui possède en soi l'idée d'amour, sinon la femme, sinon la mère. Le dépassement de soi par soi n'est permis (on le constaterait, au dire de Maffre Ermengaut, même dans le monde animal) qu'à la conscience maternelle. Dieu n'a donné à l'homme qu'un instinct sexuel qui le limite. Il a donné à la femme un instinct qui, en tant que tel, enveloppe primitivement et *objectivement* l'idée d'une conscience partagée, d'une conscience *qui sort de soi pour veiller sur autrui* (Pour ceux qui ne trouveraient pas cette pensée assez claire, répétons, sous une autre forme, ce que tout le monde sait : la petite fille a des instincts maternels avant même d'avoir des instincts sexuels). Quand je dis que le Provençal du XIII[e] siècle ne veut connaître de l'amour que ce qu'il peut réfléchir de l'âme féminine, je veux signifier par là qu'il adore en elle l'amour objectif, l'amour qui, descendant de Dieu, s'arrête à la mère, dont il fait le symbole visible de son ineffable maternité. Il n'est plus étonnant, dès lors, que Guiraut de Calanson donne à la mère les qualités qui conviendraient mieux, semble-t-il, à la dame du chevalier : Noblesse et Merci, et que les qualités développées par l'amour chez l'amant parfait soient de celles qui marquent le mieux son anéantissement devant l'amour qui l'inclut et grâce auquel il ne retombe plus dans l'illusion d'être soi. Rien de plus naturel encore qu'à la fin de son évolution, ce personnage sacré de la mère, si longtemps adoré comme manifestation de Dieu, soit projeté, hors des âmes éphémères, dans le ciel, sous les traits de la Mère d'Eternité.

4) VALEUR METAPHYSIQUE DE LA FEMME. — Cette source d'amour qu'est, par nature, la femme, est adorée d'autant plus que l'amant l'éloigne de la terre. On pourrait s'étonner alors de voir les troubadours vanter le corps de leurs maîtresses, puisqu'il s'agit de l'amour le plus pur que les hommes aient jamais rêvé. On perdrait de vue, dans ce cas, la direction première de l'hérésie qui enseigne à se

prémunir contre l'attrait de la femme. L'instinct qui porte l'homme vers le corps féminin n'est point condamné à disparaître comme dans le christianisme, il doit être compris, éclairé de sa vraie lumière. Ne trouvez pas étrange que les troubadours illuminent leur chasteté de tout l'éclat charnel : Prouesse, valeur, courage, vertu sont suscités en eux non pas tant par l'amour de Dieu, que par l'amour de l'idée de femme. *Mais cette idée ne fait qu'un avec un beau corps.* Leur long rève érotique devant la forme adorée qui rend visible une pensée de Dieu, n'appartient pas à l'ordre du mal, s'il a pour fin ultime la connaissance de cette forme sur un *plan où les sens ne la peuvent saisir.*

Les troubadours veulent se fondre à la femme irréelle partout où elle entre dans le vrai monde de l'âme. Ils aiment le rêve qui la leur présente dans un univers d'« idées », l'absence qui la leur met au cœur, le mystère même où ils la pressentent avant de l'avoir vue. « La Dame jamais vue », Jaufre Rudel, Uc de Saint Circ, la connaissent sur cette terre même, Dieu seul sait comment. Et les autres poètes voient de même sous des traits divins la femme mortelle qui accompagne leur vie. Elle est si près de Dieu qu'elle a pris certains de ses attributs : Elle peut sauver celui qui la voit (Bertrand de Ventadorn), de tout un jour elle empêche celui qui la voit de commettre des péchés (Peire Vidal), *qui la voit croit contempler Dieu* (R. Vidal et G. Faidit), elle ressemble à un ange (G. de Saint-Grégori), enfin sa beauté dépasse tellement celle des autres femmes qu'elle semble œuvre de Paradis et n'a plus rien de terrestre (Montanhagol) et Dieu a hâte de la rappeler à lui (A. de Bélénoi).

Les dames mortes deviennent tout naturellement les inspiratrices surnaturelles des poètes et l'on pense à la Béatrice de Dante. Pons de Chapdeuil chantant sa maîtresse que Dieu a reprise, souligne que « par elle les plus vaillants étaient plus preux », que « mille dames par elle valaient davantage », mais surtout « qu'elle doit bien, celle qui jamais ne fut trompeuse, trôner au paradis au-dessus de toutes les femmes » (traduction Jeanroy).

C'est désormais un encens religieux qui monte vers une beauté qui n'est plus de ce monde et que l'on « connaît » pourtant.

5) LA REMINISCENCE. — Nous pouvons maintenant parler de cette connaissance vraie de la femme qui préserve l'homme de renaître et dont les troubadours pensent qu'elle les libère du tourment sensuel. Les troubadours « surestiment »

moins la femme qu'ils ne la voient telle qu'ils se souviennent qu'elle est. Je sais bien que la réminiscence toute platonicienne de la beauté increée est souvent étouffée chez eux par la pensée catholique, qu'elle joue finalement un rôle peu marqué. Mais *leur attitude intellectuelle suppose partout la théorie de la réminiscence.* Les troubadours ne disent pas (ils ne sont pas assez philosophes) que la dame éveille en eux le désir de ne pas mourir ou de mourir d'amour pour ne pas renaître, mais ils contemplent *à sa place* une dame d'Eternité. D'ailleurs, chez Uc de Saint Circ, on trouverait même, nettement formulée la doctrine du souvenir mystique, quand il proclame : « Avant de l'avoir vue, je la connaissais dans mon cœur ». La concentration des sens en un qui précède la réminiscence est décrite — dans le roman de *Flamenca* — d'une façon si directe que le lecteur aussi s'attend à reconnaître *l'idée de la femme* qui va lui être présentée : « L'amant a le cœur ému par la douceur que le chant du rossignol produit, aussi est-il aveugle, sourd et muet. Cette douceur qui naît dans le cœur lui ferme si bien l'oreille que nul autre objet n'y peut pénétrer ; il faut que chacun des sens pour être heureux revienne au cœur et quand tous les sens sont ainsi réunis à l'intérieur, l'homme ne voit plus rien ». C'est la « nuit obscure », d'où il voit surgir son amie, telle qu'elle n'est pas, telle qu'elle est.

L'homme à qui apparaît ainsi la dame aimée, non seulement s'affranchit du désir, mais il se *connaît en elle* et en oublie son corps. C'est à ce moment là *qu'il devrait mourir pour être sauvé* (comme les cathaires, après avoir reçu le consolamentum), puisqu'il a contemplé sous sa forme terrestre et surnaturelle « celle qui sauve celui que toute autre mort ferait mourir » (Uc de Saint Circ).

6) SERVIR « ESPRIT » EN HONNEUR DE SA DAME. — Le poète inconnu qui a écrit *Flamenca,* racontant comment Guillem est amené à se déguiser en clerc pour approcher une dame que la surveillance du mari jaloux lui interdit de voir ailleurs qu'à l'Eglise, exprime cette pensée singulière : « Frère Guillem devient cathaire et il sert Dieu en intention de sa dame », semblant signifier par là que l'hérésie consiste vraiment à adorer Dieu à travers la femme. Tout se passe en effet comme si cette adoration organisée pendant les XIIe et XIIIe siècles avec le consentement des maris, avait pris parfois le sens d'une religion de l'Esprit Divin. Il fallait peut-être que la Source d'amour fut louée sans cesse sur cette terre et que la « Merci céleste », passant dans la femme et de la femme dans le cœur des amants, devînt

cet amour de la mort qui libère des individualismes. Mais il il y a aussi, dans ce culte rendu à la femme, l'espoir qu'étant l'amour au deuxième degré, elle pouvait devenir en quelque sorte le réceptacle de l'amour suprême qui est l'Esprit. Chez Maffre Ermengaud, elle est divinisée non point seulement parce qu'elle est l'origine de tout amour, non point seulement parce que sa beauté est celle de Dieu, mais encore parce que le Saint Esprit descend *sur ce que son essence recèle d'ineffable.* Reine couronnée (et sa couronne, soit dit en passant, ressemble fort à la couronne « Kether » des cabbalistes à laquelle on accède par une voie d'amour qui est la voie de Netzach), c'est sur son esprit non manifesté que se pose la colombe. La femme est donc, selon cette dialectique manichéenne que nous retrouvons partout, à la fois ce qui tente l'homme pour le perdre et ce qui le sauve sur le plan le plus haut de l'esprit.

Les cathaires qui rejetaient l'ancien testament, croyaient que la chute des anges avait été la naissance des hommes et que cette chute avait eu pour cause leur volonté de prendre chair, ce qui est acte sexuel pour un esprit étant naissance pour un corps, et ils racontaient que Satan avait introduit au ciel une femme d'une beauté merveilleuse dont les anges voulurent « naître ». Ils ajoutaient que l'amour pour la mère était d autant plus purifié et fidèle qu'il est un *amour d'après l'amour* commençant dans l'éternel et qui, à l'origine, n'a vraiment affecté que l'esprit. Les cathaires, vis-à-vis de l'inceste, étaient ainsi les plus libérés des hommes, croyant comme la plupart des hermétistes que l'inceste métaphysique a été commis par tous les esprits quand ils sont nés. C'est pourquoi, quand la grande terreur causée par la réincarnation eut pris fin, et peut-être sous l'influence du troubadour Guy Folqueys qui devint pape sous le nom de Clément IV, les chansons à la « Vierge » se développèrent, mettant parfois l'accent sur ce fait que l'amour qu'on lui voue est en réalité *celui qu'elle a eu pour nous.* L'amour tombe sur l'homme du fond de l'Eternité.

Il s'agissait donc de recommencer dans le domaine de l'esprit, l'acte inverse de la chute. Si l'homme, comme le dit Plutarque, est tombé pour avoir été tenté par la beauté de ce que signifie la femme, c'est en réfléchissant l'amour qui est féminin, qu'il s'élèvera de nouveau, par delà les formes mortelles, à cet « amour-esprit » qui est *la possibilité féminine de l'Un.* Ce que la femme symbolise par son corps même, où l'idée qui l'a créé vient affleurer, *c'est la mort de l'homme* et son retour à ces vergers de la lune, d'où il contemplera dans un sommeil sans désirs, au delà de l'apparence féminine, l'idée d'amour que Dieu a faite chair pour nous attirer à lui.

Peu à peu, au fur et à mesure que l'idée de femme se séparait de ses manifestaitons vivantes pour se centrer sur la Sainte Vierge, l'esprit, encore féminin sans doute pour les derniers hérétiques, était conçu comme *l'âme universelle immanente au monde.* C'est ce courant de pensée qui a dû inspirer le livre aujourd'hui perdu du franciscain Jean de Parme : « l'Evangile éternel ». La douceur, l'humilité, la négation de la gloire masculine semblent alors animer une religion nouvelle assez semblable au catharisme (avec la suppression des sacrements et surtout l'éternité de la grâce, qui implique, comme la théorie de la réincarnation, que le destin de l'homme se joue ailleurs que dans cette vie. Religion où, dans la légende des Cordeliers, saint François apparaît comme une sorte de Messie nouveau, recommençant le personnage si féminin de Jésus, mais, cette fois, *révélant l'esprit* et non plus l'Amour. Et il n'est resté de ce long cri d'adoration s'élevant vers la femme que la curieuse obstination que les occultistes des XIIIe et XIVe siècles ont mise à maintenir entre ciel et terre, comme l'antique déesse Lune, prise entre le mouvement descendant des âmes qui tombent et le mouvement ascendant des âmes qui remontent, un « esprit féminin », que toutes les tendances secrètes nourries d'éléments puisés dans saint Augustin, chez les disciples de saint Bernard ou dans ce qui restait de l'albigéisme, ont contribué à charger d'un sens magique. Longue fidélité vouée à la Mère par ces hommes qui, du Graal à la Sainte Vierge, exaltent l'idée de femme jusqu'au point de se nier en elle, qui s'acharnent à retrouver en son sein l'Esprit qui y dort, qui ne cessent enfin d'espérer que l'amour qu'ils ont pour elle redeviendra, comme le pensait le troubadour Guiraud Riquier (1), l'amour qu'elle a d'abord eu pour eux.

René NELLI.

(1) « Car je ne pourrais l'aimer, si cet amour ne venait d'elle ». (G. Riquier).

POETIQUES DES TROUBADOURS

Rien de plus facile, lorsque nous étudions la poésie d'un autre pays ou d'une autre époque, que de la juger selon les règles et les goûts du siècle et du lieu où nous vivons : les romantiques ont ainsi admiré, dans la poésie des troubadours, une certaine naïveté, une originalité des formes et des concepts qu'ils cherchaient en vain parmi leurs contemporains, une simplicité ou une complexité « gothique » qui les étonnaient par ce qu'elles semblaient contenir de spontané ou d'imprévu. Mais toutes ces qualités de naïveté, d'originalité, de simplicité, de complexité, de spontané ou d'imprévu ne furent guère prisées par les troubadours dont l'art s'est développé selon des principes et des règles qui ne sont plus ceux de notre poésie ou qui, dans un autre contexte de croyances esthétiques, si nous les connaissons encore, ont aujourd'hui une autre signification. Nous devons donc juger la poésie des Provençaux selon des règles et des principes esthétiques que les textes mêmes impliquent, déduisant notre système de critique des rares opinions que les troubadours eux-mêmes ont formulées et faisant abstraction de toutes les théories esthétiques des cinq derniers siècles de littérature européenne.

La littérature provençale n'abonde pas en ouvrages de critique littéraire ou d'esthétique. Dans le nord de la France, pendant tout le Moyen Age, les *Poétiques* ont joué un rôle important. Marie de France, dans le *Prologue* des *Lais*, nous livre la clé de tout son art ; Chrétien de Troyes, dans les premiers vers de l'*Erec* et dans ceux du *Chevalier de la Charrette*, nous explique comment, d'une *matière* et d'un *sens* qu'il emprunte parfois à d'autres, il *tret « Une molt bele conjointure.* » Enfin, de nombreux poètes savants, en France et dans le royaume anglo-normand, ont composé des *Poétiques* en latin : Matthieu de Vendôme, Geoffroi de Vinsauf, Gervais de Melkley, etc...

La littérature provençale n'avait presque pas subi cette influence des humanistes de la renaissance carolingienne. Quelques troubadours citent parfois Ovide ; mais ils sont presque

tous de la fin du douzième siècle ou du treizième et n'ont peut-être connu ce poète latin qu'à travers les romans français et les traductions de Chrétien de Troyes qui

> « *Et les Comandemanz Ovide*
> *Et l'Art d'Amors en romanz mist.* »

L'ambition d'imiter les anciens et l'émulation de la poésie classique ne conduisaient pas les poètes du Midi de la France à étudier Priscien, Cicéron, Horace et Quintilien ; poètes et critiques empruntaient leurs principes esthétiques aux œuvres de leurs contemporains ou à celles des « bons vieux » troubadours qui les avaient précédés, non pas à des littératures étrangères ou antiques. Il en résulte que l'esthétique provençale est plutôt *a posteriori*, tandis que celle du nord de la France est souvent *à priori*.

Les principaux monuments critiques de la Provence sont des ouvrages en prose du treizième siècle et du quatorzième, tandis que les plus anciens monuments de la poésie lyrique sont les poèmes du comte de Poitiers, qui vécut de 1071 à 1127. La critique littéraire est donc, en Provence, postérieure d'un siècle à la poésie dont elle veut formuler les règles. Le plus ancien traité de Poétique est *Las Razos de Trobar*, de Raimon Vidal de Besalû, poète de la fin du douzième siècle et du début du treizième : ce troubadour se contente de formuler les règles grammaticales de la langue littéraire et de combattre, ainsi que Dante dans le *De Vulgare Eloquentia*, certaines formes et prononciations dialectales qu'il juge incorrectes ou vulgaires. De la même époque, quelques autres fragments de traités de grammaire commentent et expliquent certaines poésies des troubadours déjà classiques. Vers la fin du treizième siècle, Terramagnino de Pise traduisit *Las Razos de Trobar* en vers, sous le titre de *Doctrina de Cort*.

Vers 1240, Uc Faidit composa le *Donatz Proensals*, traité de grammaire auquel il ajouta un dictionnaire de rimes. Plusieurs troubadours de la fin du douzième siècle et du treizième, Guiraut de Cabreira, Bertran de Paris, Raimon Vidal, N'At de Mons, Guiraut Riquier, ont écrit, en vers, des *Ensenhamens* pour les jongleurs qui devaient réciter leurs poésies et à qui ils recommandent des connaissances musicales, littéraires, courtoises, même acrobatiques, et certaines façons de réciter, de chanter et de déclamer. Enfin, Peire d'Alvergne (1150-1200), le Moine de Montaudon (1155-1220), Giraut de Borneil (1150-1220), Bartolomeo Zorzi (1266-1290) et quelques autres ont composé des poésies lyriques où la critique et la satire littéraires jouent un rôle parfois important.

Giraut de Borneil, dans sa *tenson* avec Linhaure, a exprimé sa doctrine du *trobar clar* tout en critiquant le *trobar clus* de son adversaire ; dans plusieurs autres poèmes de Giraut, nous retrouvons d'autres traces de cette controverse à laquelle, pendant plus d'un siècle, tant de troubadours, de Marcabrun jusqu'à Dante, prirent part.

En 1323, le Consistoire du Gai Savoir de Toulouse organisa un prix annuel de poésie et, quelques années plus tard, confia à Guilhem Molinier le soin d'en rédiger les règles et la doctrine littéraire en une sorte de manuel technique pour les jeunes poètes et, en même temps, de code pour les concours. Cet ouvrage fut terminé vers 1350 : les *Leys d'Amors* sont le monument le plus important de toute la critique littéraire provençale mais n'ont été consultées, comme doctrine, que par quelques poètes de la décadence toulousaine dont l'œuvre a une importance purement locale ou historique, puis par des poètes catalans et espagnols. Il en existe trois versions, deux en prose et une en vers, et un résumé, le *Compendi* de Joan de Castelnou.

La plus importante querelle littéraire des troubadours fut celle du *trobar clar* et du *trobar clus* : la poésie doit-elle être facile et claire ou hermétique et obscure ? Les échos de cette querelle, dont le document le plus important est la *tenson* de Giraut de Borneil et de Linhaure, se font encore entendre, quatre siècles plus tard, dans la *Défense et Illustration de la Langue Française, lorsque* Du Bellay écrit, en pensant peut-être à Maurice Scève : « *Quelque autre, voulant trop s'éloingner du vulgaire, est tombé en obscurité aussi difficile à éclersir en ses écriz aux plus sçavans comme aux plus ignares* ». En effet, Pétrarque connaissait la poésie de Giraut de Borneil et celle de plusieurs autres troubadours du *trobar clus*, Peire d'Alvergne, Peire Vidal et Arnaut Daniel ; la *tenson* de Giraut de Borneil se trouve dans trois chansonniers manuscrits dont deux, D et E, furent consultés, au seizième siècle, par le cardinal Pietro Bembo, chef des pétrarquistes dont Maurice Scève et Pontus de Tyard répandirent les doctrines poétiques en France.

Dans la *tenson*, Linhaure, qui fut peut-être Raimbaut d'Orange, demande à Giraut pourquoi il blâme les poètes du *trobar clus* : estime-t-il ce qui est commun à tous les poètes et ce qui les rend tous égaux ? Giraut répond que chacun doit écrire selon son goût, mais qu'il veut se juger lui-même selon le principe que la poésie est plus aimée et plus estimée lorsque

le poète la fait facile et populaire. Mais Linhaure ne veut pas que sa poésie fasse tant parler d'elle qu'on en aime autant les défauts que les qualités, les détails que l'ensemble ; elle ne sera jamais louée par les sots qui ne connaissent pas, et peu leur importe, ce qui est le plus précieux et vaut le plus. Giraut proteste : s'il veille et se fait tant de souci, il semble qu'il soit inquiet de son succès ; mais pourquoi fait-on des vers si on ne veut pas la seule récompense du poète, que le premier venu comprenne et répète ses poésies ? Linhaure se contente de rassembler ses plus belles pensées et de les exprimer aussitôt, de les mettre en relief ; peu lui importe si son œuvre ne se répand pas, car un mets recherché ne fut jamais un plat vulgaire et on estime plus l'or que le sel. Giraut le remercie de sa précieuse critique : « Si ma mélodie aux notes élevées me vaut plus de souci, qu'un enroué me la démolisse et me la récite mal, car je l'ai donnée sans réserve au public ». Mais Linhaure est inspiré et n'a plus envie de discuter : « Ni par le ciel, ni par le soleil, ni par la clarté du jour resplendissant, ne sais-je de quoi nous parlons ni où je suis né, tel est mon trouble ! Je suis saisi d'une joie si précieuse et nouvelle que, si je pense à autre chose, cela n'a aucune importance. » Giraut, moins extatique, pense à sa maîtresse ; et les deux poètes se séparent.

Dans le *Convito* et dans son traité *De Vulgare Eloquentia* Dante nomme trois troubadours provençaux. Bertrand de Born y symbolise la santé, l'utile, l'esprit végétal, le métier des armes ; Arnaut Daniel, esprit animal, représente l'agréable et l'amour ; Giraut de Borneil, esprit rationnel et angélique, symbolise la beauté et la droiture. Quelques années plus tard, lorsque Dante composa la *Divine Comédie,* il avait déjà changé d'avis. Il plaça alors Bertrand de Born aux Enfers, parmi les fauteurs de troubles ; Arnaut Daniel purge ses péchés d'amour au Purgatoire où Guido Cavalcanti l'indique à Dante en disant que seuls les sots peuvent préférer l'œuvre du Limousin, Giraut, à celle du plus grand poète du *trobar clus* :

Fu miglior fabbro del parlar materno.
Versi d'amore e prose di romanzi
Soverchiò tutti, e lascia dir li stolti
Che quel di Lemosi credon ch'avanzi.
A voce piu ch'al ver drizzan li volti,
E cosi ferman sua oppinione
Prima ch'arte o ragion per lor s'ascolti.

Enfin, au Paradis au lieu de l'angélique Giraut dont il n'est plus question, nous rencontrons Folquet de Marseille, un marchand qui se fit prêtre et devint évêque de Toulouse et

que le Comte de Foix, dans la *Chanson de la Croisade contre les Albigeois*, appelle Antéchrist à cause de sa cruauté envers les pauvres hérétiques méridionaux. Dante ne connaissait de Folquet que quelques poésies d'amour et probablement l'*alba* religieuse :

Vers Dieus, en vostre nom e de Santa Maria
M'esvelharai hueymais, pus l'estela del dia
Ven daus Jerusalem, que m'ensenha qu'ieu dia :
Estatz sus e levatz,
Senhor que Dieu amatz,
Que'l jorns es aprosmatz
E la nuech ten sa via ;
E sia'n Dieus lauzatz
Per nos et adoratz ;
E'l preguem que'ns don patz
A tota nostra via.
La nuech vai e'l jorns ve
Ab clar cel e sere
E l'alba no's rete,
Ans ven bel'e complia.

L'éloge d'Arnaut Daniel que Dante attribue à Cavalcanti influença beaucoup les jugements des critiques italiens de la Renaissance : Arnaut devint un symbole de la plus belle poésie provençale et le *trobar clus* remporta ainsi une victoire tardive.

La réputation des troubadours de cette école s'était déjà beaucoup répandue, grâce à Pétrarque et à ses imitateurs, avant la publication de la traduction italienne du *De Vulgare Eloquentia*, en 1529. Ce traité n'eut pas d'influence immédiate; oublié depuis plus de deux siècles, on l'attribua d'abord au traducteur, Giangiorgio Trissino. Lorsque le texte latin fut enfin édité, à Paris, en 1577, par Jacopo Corbinelli, on s'aperçut de l'importance historique de ce document ; mais les critiques aristotéliciens du seizième siècle avaient d'autres soucis et la poésie provençale n'avait presque plus de lecteurs.

Les principaux représentants du *trobar clus* furent Marcabrun, Arnaut Daniel, Peire d'Alvernhe, Raimbaut d'Orange et Bartolomeo Zorzi ; Peire Raimon, la poétesse Na Lombarda et Azémar lo Negre peuvent aussi être rattachés à cette école qui compta quatre grands poètes et dont les derniers représentants composaient leurs poèmes dans le premier quart du treizième siècle. Plus tard, le *trobar clus* fut imité en Italie par des poètes de l'école sicilienne, par quelques Toscans autour de Guittone d'Arezzo, enfin Dante et les poètes du *Dolce Stil Nuovo*, par Pétrarque et quelques pétrarquisants comme Giusto de' Conti.

Dans un *sirventes* littéraire, Peire d'Alvernhe reproche à

ses contemporains de chanter « de toutes couleurs ». Le plus mauvais croit s'exprimer fort courtoisement, mais qu'ils aillent tous chanter ailleurs ; Peire entend ici cent bergers leur faire concurrence sans même savoir ce que signifient « note Haute » et « note Basse » ; Giraut de Borneil ressemble à une outre séchée au soleil, avec ses chétives et tristes chansons de vieille porteuse d'eau, et Bernart de Ventadorn ne lui est inférieur que d'un travers de main. Quant à lui-même, Peire se croit doué d'une voix qui lui permet de chanter aussi bien haut que bas ; ses mélodies sont douces et agréables, il est maître de tous les poètes pourvu qu'il rende ses paroles plus claires, car c'est à peine si on le comprend maintenant.

Les biographies des troubadours contiennent également quelques précieux jugements littéraires. Jaufre Rudel « *fetz... mains bons vers ab bons sons, ab paubres mots* » ; sa musique est belle, mais son vocabulaire est pauvre. Arnaut Daniel « *deleitet se en trobar en caras rimas, per que las soas chansos non son leus ad entendre ni ad aprendre* ». Giraud de Borneil « *fo meiller trobaire que negus d'aquels qu'eron estat denan ni foron apres lui ; per que fo appellatz maestre dels trobadors et es ancar per tozt aquels que ben entendon subtils ditz ni ben pausatz d'amor e de sen* ». Bartholomeo Zorzi « *savis hom fo de sen naturel e saup ben trobar e cantar* ». Presque tous les jugements qui nous restent, sur la querelle du *trobar clar* et du *trobar clus*, sont contenus dans les biographies en prose, dans quelques poèmes et dans quelques *razos* ou explications de poèmes.

A l'époque de la composition des *Leys d'Amors*, les critiques toulousains semblent avoir presque oublié les querelles du *trobar clar* et du *trobar clus* dont on se ressouvenait alors déjà en Italie. Nous possédons trois rédactions des *Leys*. Une se compose de trois livres dont le premier est une longue introduction historique consacrée à la fondation du Consistoire toulousain et suivie d'un traité de morale, de philosophie, de théologie et de rhétorique. La seconde rédaction est en cinq livres, néglige l'introduction historique et philosophique de la première et s'occupe plutôt de métrique, de prosodie, de définition des genres poétiques, de grammaire et de rhétorique, puis ajoute, en manière de conclusion, quelques préceptes moraux. La troisième rédaction, celle en vers, est postérieure aux deux autres et plus brève.

La partie philosophique et esthétique des *Leys* n'est pas très originale ; on y reconnaît des concepts empruntés à Saint

Isidore de Séville, à Albertano de Brescia, à Brunetto Latini, au pseudo Saint Thomas, en somme toutes les idées pieuses que la contre-réforme bien-pensante, venue de l'étranger, imposait au Midi de la France après la défaite des Albigeois et la destruction de la civilisation proprement méridionale.

Mais les *Leys* nous offrent une précieuse analyse des formes métriques qui étaient déjà considérées classiques et un catalogue intelligent des divers genres de la poésie provençale. L'auteur distingue ces genres selon la forme ou selon le fond ou contenu ; la *sextine,* par la forme ; les *gilozescas* sont des *danses* où il est question d'un mari jaloux ; le *domnejaire* est un *salut d'amour,* une sorte d'épître en vers qui débute par le mot *domna.* Il semble que tout poème célèbre, dès que d'autres poètes se mettaient à l'imiter, constituait déjà un genre. Enfin, il y eut aussi des genres narratifs, la *nova,* le poème épique et le roman ; des genres didactiques, dont les *ensenhamens* et le célèbre *Breviari d'Amor,* une encyclopédie versifiée qui fut composée pendant la dernière décade du treizième siècle, eut un immense succès au quatorzième siècle, fut traduite en Catalan et en Espagnol et dont plus de manuscrits nous sont parvenus que de n'importe quel autre poème provençal.

Pendant tout le treizième siècle, la poésie didactique fut plus riche que la poésie lyrique, sauf en Italie, où les troubadours lombards continuèrent les traditions de l'ancienne poésie amoureuse et courtoise. La forme de cette poésie didactique est souvent fort simple ; elle n'aspirait guère qu'à enseigner et confondait l'utile, le vrai ou le bien avec le beau.

Un des genres les plus féconds, dans son influence, fut la *nova* ; on en retrouve certaines influences dans les contes italiens, depuis le *Novellino* jusqu'à Boccace et Sacchetti. *La Nova du Perroquet* et le *Roman de Flamenca* sont des chefs-d'œuvre de ce genre et ne contiennent guère de traces des anciennes querelles littéraires ; au contraire, ces deux récits poétiques se rattachent plutôt aux traditions du récit courtois tels que les *Lais* de Marie de France ou les romans de Chrétien de Troyes dont l'influence se fit sentir, en Languedoc, dans le roman de *Jaufré,* le seul roman provençal du cycle breton de la table ronde qui nous soit parvenu.

Les documents de critique littéraire sont ainsi de trois sortes : d'abord les poésies et les biographies en prose qui contiennent des jugements littéraires, ensuite les traités de grammaire, enfin les poétiques du consistoire de Toulouse.

Les problèmes esthétiques de la littérature provençale sont aussi de trois sortes : ceux de la clarté et de l'obscurité, ceux de la pureté de la langue, enfin ceux de l'orthodoxie littéraire et idéologique. En général, les documents de la querelle du *trobar clar* et du *trobar clus* se trouvent dans les poèmes et les biographies des troubadours ; et puisque les troubadours dépendaient presque tous de leur public courtois et des seigneurs qui les protégeaient, dans une société où les mécènes érudits et esthètes étaient encore rares, le *trobar clar* trouva plus facilement des protecteurs que le *trobar clus*. Les querelles de la langue nous sont révélées dans les grammaires et surtout dans le dictionnaire de rimes d'Uc Faidit qui se charge de codifier ainsi les prononciations qu'il juge classiques et correctes ; peu à peu, une tradition linguistique s'imposa et une langue littéraire unique, à base de dialecte limousin, se répandit parmi les imitateurs des bons vieux troubadours. Enfin, la question de l'orthodoxie littéraire et idéologique fut résolue par la décadence de la littérature méridionale, lorsque l'usage du français littéraire, dès le quatorzième siècle, se répandit dans tout le Midi de la France.

On a souvent reproché, à la littérature provençale, son manque d'idées et de variété : les thèmes des troubadours sont peu nombreux et ils citent volontiers des proverbes et des lieux communs plutôt que d'exprimer des opinions personnelles ou originales. Mais la littérature du Midi de la France a eu ceci de particulier, que ses écrivains n'imitaient guère ceux du passé ou d'ailleurs ; nous découvrons donc ici une littérature qui s'est développée presque en vase clos, sans subir toutes les influences germaniques, classiques ou celtiques qui ont tant contribué à la formation de la littérature du nord de la France. La poésie provençale est ainsi profondément originale, même lorsque les troubadours se répètent le plus les uns les autres, puisqu'elle nous offre, l'exemple rare d'une littérature européenne presque autochtone, en dépit de quelques influences arabes, espagnoles ou françaises, d'ailleurs fort discutables, qui sont peut-être des symptômes de parallélismes sociaux et culturels plutôt que des exemples d'imitation plus consciente comme, par exemple, l'imitation d'Ovide et de la poésie latine dans la littérature française de la même époque.

Edouard RODITI.

Joseph Anglade : *Histoire Sommaire de la Littérature Méridionale au Moyen-Age*. Paris, E. de Boccard, 1921.

Jean Audiau et René Lavaud : *Nouvelle Anthologie des*

Troubadours. Paris, Delagrave, 1928 (traductions au bas de la page).

Las Leys d'Amors, publié par J. Anglade. Toulouse, imprimerie Privat, 1919, 4 volumes.

P. Andraud : *Quae Judicia de Litteris fecerint Provinciales*. Paris, 1902.

E. Stengel : *Die Beiden Aeltesten Provenzalischen grammatiken*. Marbourg, 1878.

Giraut de Borneil : *Sämtliche lieder*, édité par A. Kolsen, (tome 1), Halle, 1910.

Prof. Dr. A. Mahn : *Die Biographien der Troubadours*. Berlin, 1878.

POEMES D'OC

I

CALENDE DE MAI

Les filles ôtèrent bientôt
Les mais plantés dans la soirée,
Et chantèrent leurs villanelles.
Passèrent droit devant Guilhèm,
Chantant la calende de Mai
Qui dit : « Heureuse cette dame
Qui ne fait languir son ami,
Qui ne craint ni jaloux ni blâme,
Et suit son cavalier au bois,
Au bois, aux près et aux vergers,
Et le conduit même en sa chambre,
Pour mieux goûter la joie à deux.
Le jaloux, sur le bord du lit,
S'il se plaint, qu'elle lui réponde :
« Ne sonnez mot, retirez-vous
Car mon ami est dans mes bras.
Ores, c'est calende de Mai ».

II

QUONIAM DILEXI

Guilhèm dit la brève oraison
Que lui apprit un saint ermite :
Les soixante-douze noms Dieu
En grec, en latin, en hébreu.
Cette oraison tient homme ardent
Et disposé à aimer Dieu.
Quand Guilhèm eut dit l'oraison
Il prit un psautier qu'il ouvrit ;
Tomba sur le vers — beau présage —

Qui est : « Parce que j'ai aimé ».
Maintenant, dit-il doucement,
Dieu sait bien ce que nous voulons.
Et il ferma le livre...

(roman de *Flamenca,* Raynouard, Lexique T. I.)

III

LOIS D'AMOUR

1. *J'aime près de la fontaine*
Herbe verte et chant de raine.
Raine sur le sable
Toute la nuit chante,
Et se tait pendant l'orage.
Mais le rossignol poursuit
Sa chanson de feuille en branche.
Un amour secret
Sous la fleur me plaît.

2. *Déloyale envers l'ami*
Est la dame qui fournit
A trois amoureux
Le bon pain d'amour.
Je permets près du mari
Un seul et galant ami,
Et pas un de plus !
Car telle est la loi :
Qu'au troisième elle déchoie
Et se déshonore.

3. *Si l'amant, premier, lui ment*
— Trompeuse fleur n'a de graines —
Prenant sa revanche,
Qu'elle mente aussi,
Mais sans y perdre sa gloire.
Celui qui trahit sa dame,
En vain — trompé à son tour —
Attendra sa récompense.
Tu as trahi ton amie :
« Alors, fol, espère,
espère toujours. »

L'AMIE LOINTAINE

4. *Dieu m'a donné l'aventure*
D'un bel amour malaisé :
J'aime, loin d'ici,
Je caresse, au loin,
Celle qui me rend heureux.
Et le cœur rempli d'amour,
Je m'en vais, tout orgueilleux
De « mon espérance »
Qui m'est si lointaine.

5. *Svelte mais charnue et lisse*
Sous fine toile de Reims,
Quand je la contemple,
— Foi que je vous dois ! —
Je ne porte guère envie
Ni au comte ni au roi :
J'accomplis mieux mon désir,
Quand je la tiens, toute nue,
Sous les broderies
De ses hauts rideaux

6. *Je renie l'amie d'antan*
Qui me fut douce pourtant,
Mais trop près de moi
Et m'avilissant.
Ores, je sers la meilleure
Dont j'espère que le cœur
Restera constant.
Du puy s'envole vers elle
L'épervier de belle allure,
La longe rompue,
A grands efforts d'aile.

7. *Si durement que me serrent*
Et la bride et la courroie,
Aussitôt je brise
— Je vous en assure —
Le licou, le frein solide,
Comme légers fils de laine.
Et je lie aux mots subtils
Ma fine musique : telle
Est, dans le baiser,
La langue enlacée.

BERNAT MARTI, 3

(Poésies de Bernat Marti éditées par Ernest Hoepffner).

IV

LE BEAU VOYAGE

1. *Il me plaît de sentir le souffle*
D'avril : bientôt ce sera mai.
Pendant toute la nuit sereine,
Chantent le rossignol, le geai.
Et les oiseaux, dans leur langage,
A l'heure fraîche du matin,
Vont menant leur joie de bon cœur,
Chacun pour l'amour de s'amie.

2. *Puisque toute chose sur terre*
Se réjouit, quand la feuille naît,
Puis-je empêcher qu'il me souvienne
D'une amour dont je suis heureux :
Par nature et douce habitude,
Il m'advient que mon cœur incline
Vers le bonheur qui me ranime
Tout l'être à sa légère brise.

3. *Elle m'est plus blanche qu'Hélène,*
Plus belle que la fleur qui naît,
Ne respirant que courtoisie :
— Blanches dents et paroles vraies —
Son cœur est pur sans vilenie.
— Couleur vive et crinière rousse —
Nulle n'est plus jolie : la sauve
Dieu qui lui donna seigneurie !

4. *Merci fera si ne m'égare*
Désormais en longues errances.
J'attends d'elle un baiser en gage,
Et plus, si lui plaît mon service.
Puis nous ferons un bref voyage,
A pas prudents, à douce allure,
Sur le court chemin où m'engage
L'allégresse de son beau corps.

ARNAUD de MAREUIL.

(Raynouard. Choix. III)

V

LA LONGUE PATIENCE

1. *Le temps s'en va, revient et vire*
Avec les jours, les mois, les ans.
Mais hélas ! Que saurai-je dire ?
Ma faim d'amour reste esseulée,
Immuable : j'aime toujours
Celle que j'ai toujours aimée
Et dont je n'eus jamais de joie.

2. *J'ai tout le dol et le tourment,*
Mais elle a gardé son sourire :
Au jeu qu'elle me fait jouer,
J'ai double chance de tout perdre.
Tant qu'à l'amour il ne s'accorde,
L'amour qu'en soi-même on éprouve
Est perdu, dans sa solitude.

3. *Et j'aurais raison de blâmer*
Ma propre constance : qui donc,
Né de femme, voudrait servir
Ainsi sa dame en pure perte ?
Pourtant, ma folie doublera
Si ses dédains ne me châtient :
« Car le fol ne craint que les coups ».

4. *Jamais plus je ne chanterai :*
Je renonce aux préceptes d'Eble.
Car le chanter ne me vaut guère,
Ni la musique ni mes strophes.
Rien que je fasse ou que je dise,
Je le sais bien, ne m'est profit,
Et ma douleur est sans remède.

5. *Si j'ai la joie sur mon visage,*
Le fond de mon cœur est bien triste.
Vit-on jamais la pénitence
Précéder ainsi le péché ?
Plus je prie, plus elle est rebelle,
Et si ne veut m'être plus douce,
Il nous faudra nous séparer.

6. *Pourtant il faut qu'elle me vainque*
Et me plie à sa volonté :
Alors, si long temps qu'elle tarde,
Repentante, elle aura pitié.
Comme le montre l'Ecriture.
Un seul jour vaut mieux que cent jours,
S'il porte la douce aventure.

7. *Jamais donc, tant que j'aurai souffle*
D'esprit, je ne la quitterai.
Il faut, quand l'épi s'est haussé,
Longtemps qu'il se balance au vent.
Et bien qu'elle soit trop tardive,
Jamais je ne l'en blâmerai,
Pourvu qu'un jour elle me sauve.

8. *Hélas ! bon amour convoité,*
Corps délié, si pur et lisse,
Visage aux teintes de fraîcheur,
Vous que Dieu créa de ses mains,
Je vous ai désirée toujours.
Aucune femme ne me tente :
Je ne veux rien d'un autre amour.

9. *Douce dame aux gestes charmants,*
Celui qui vous forma si belle
Me donne joie qu'en vous j'attends !

Bernard de VENTADOUR
(Jean Audiau et René Lavaud :
Nouvelle Anthologie des Troubadours).

VI

MOURIR DE NE PAS MOURIR

1. *Trois ennemis et deux mauvais seigneurs,*
De nuit et de jour, cherchent à me perdre.
Les ennemis sont mes yeux et mon cœur
Qui me font aimer celle qui ne m'aime.
Et le Seigneur est Amour qui gouverne
Mon cœur loyal et ses pensées fidèles.
L'Autre, c'est Vous, Dame en qui je respire,
N'osant vous montrer mon cœur ni vous dire
Comme je meurs d'amour et de désir.

2. *Que ferai-je ? Hors vous, je ne puis trouver*
Rien, ici-bas, qui me tente ou m'attire.

Que ferai-je, moi, pour qui sont tristesses
Toutes les joies qui de vous ne me viennent ?
Que ferai-je, moi, que veille et dirige
Votre amour qui fuit, me suit et me prend ?
Que ferai-je, moi, qui n'attends que vous ?
Et comment pourrai-je, ô Dame, échapper,
Si vous n'acceptez de me retenir ?

3. *Comment durer, moi qui ne peux mourir*
Et si ma vie ne m'est plus que tourments ?
Comment durer, moi que faites languir,
Désespéré pour un peu d'espérance ?
Comment durer, puisque je n'aimerai
Jamais la joie que vous m'aurez donnée ?
Comment durer, puisque je suis jaloux
De tout homme qui, vers vous, tourne et vire,
Et, dans sa ferveur, me parle de vous ?

4. *Comment vivre, si, nuit et jour j'écoute*
Les soupirs profonds monter de ma peine ?
Comment vivre, moi, à qui nulle femme
Ne peut dire rien qui me tienne à cœur ?
Comment vivre, si je n'ai souvenance
Que de votre corps et de vos doux gestes,
De vos mots courtois, humbles, amoureux ?
Comment vivre ? Je ne demande à Dieu
Que de me laisser, Dame, vous fléchir.

5. *Que dirai-je enfin, si votre Merci*
Ne me soutient, pour que, d'autant, je vainque,
Par bel amour et par loyale foi,
Votre noblesse et vos grandes vertus ?
Si ne voulez me prendre en patience,
Que dirai-je ? Hors vous, nulle autre amoureuse,
M'offrant son amour, n'émouvrait mon cœur.
Que dirai-je ? Il n'est pas de femme au monde
Qui donne la joie à mes yeux épris.

6. *A la gentil comtesse de Provence*
— Ses charmes sont d'honneur et de savoir,
Et sa beauté, ses paroles sont joies —
Va, ma chanson, car Celle qui t'inspire,
M'a commandé de t'envoyer à Elle.

UC de SAINT CIRC.

(Poésies de Uc de Saint Circ, 2,
édition A. Jeanroy et J.-J. Salverda de Grave).

VII

CERCLE D'AMOUR, BLANCHE COLOMBE...

1. *Je porte au front votre belle semblance*
De qui mon corps, nuit et jour, fait grand fête,
Car j'ai tant miré votre doux visage
Qu'il en reste en moi, gravée, une empreinte
Que même la mort ne peut effacer :
Quand je serai tout entier hors du siècle,
Ceux qui mon corps porteront au sépulcre,
Verront votre signe inscrit sur ma face.

2. *Comme un enfant, contemplant un rétable,*
Reste à fixer les couleurs des images
Dont rien ne peut — tant l'or qui l'environne
Lui donne joie — distraire son cœur pur,
Ainsi captif, devant l'amoureux cercle
De votre corps que tant de charmes ornent,
Je le contemple et plus que Dieu l'admire,
Tant suis joyeux d'amour qui me pénètre.

3. *Ainsi me prend et m'enchaîne en sa chartre*
Amour ardent, comme si dans un coffre,
Tenu sous clef, tout mon corps fût enclos,
Sans avoir lieu pour remuer les membres.
Car cet amour qui pour vous s'affermit,
Belle, pour tant qu'il me donne d'angoisse,
Point ne vous quitte, et; comme tour, s'érige
Dans votre amour seul, ô colombe blanche.

4. *Belle sans rivale et Présence noble,*
Dieu fit votre corps plus beau que tous corps,
Riant et doux, éclairant comme gemme,
Fait d'un amour plus pénétrant qu'étoile.
Quand je vous vois, parmi les autres femmes,
Vous me semblez, comme fait l'escarboucle
Qui en vertus passe les pierres fines,
Les surpasser, comme autour vainc l'esmirre. (1)

---

(1) Exactement : l'émerillon.

5. *De toutes parts mon amour est viril,*
Tel que nul homme, en son cœur, ne vous l'offre.
Si fort amour, d'un dard m'ouvrant le cœur,
Ne fut jamais en nul homme, en nulle âme.
Mais plus troublé que ne fut Aristote (1),
D'amour qui ard et défait tous mes sens,
Comme un bon clerc, que sa cellule hante,
Je reste à vous comme le doigt à l'ongle.

6. *O corps d'honneur sans péché ni mensonge,*
Ayez pitié de moi, Dame si belle,
Et ne souffrez qu'un tel amant périsse.
Plus ferme amour ne vous fia nul homme.
Je vous supplie : vous êtes le bel arbre
De tous les fruits, où valeur vient prendre ombre,
Retenez-moi dans votre bonne chambre,
Vôtre serai tant que vis et vivrai.

Envoi

Riche joyau, vous l'emportez sur toutes
Femmes couchées au registre du monde.
En vous, toujours, naît et reprend naissance
Beauté, vertu, plus qu'en Penthesilée.

JORDI DE SANT JORDI,
Poète catalan, début du XVe siècle.

(J. Massô Torrents : obres poétiques
de Jordi de Sant Jordi - Biblioteca Hispánica, 1902)

L'ensemble qui précède a été composé dans le seul souci de montrer l'évolution de l'idée d'amour chez les poètes d'Oc.

Groupé et traduit par Louis Alibert et René Nelli

(1) Sans doute devant Laïs

LA CONTRIBUTION DE LA PLASTIQUE A L'HUMANISME LANGUEDOCIEN

Quiconque, dans la seconde moitié du XIe siècle, jette un regard sur l'angle sud-ouest de l'Europe a bien le sentiment qu'il s'y développe une humanité précoce.

Le moyen âge, certes, n'a pas été l'époque de démesure que certains ont cru. Mais alors que dans ce Nord, terriblement obsédant et d'où devaient descendre les plus fortes décisions politiques, l'homme vit encore selon des instincts informes ou conformément à un mimétisme antique tout superficiel, ou bien selon des directives politiques merveilleusement habiles mais abstraites et organisant les masses, dans le Midi, grandit et éclate comme une fleur brusque, la conscience de l'homme beau et bon par soi.

Cette précocité s'explique par le fait que de la civilisation romaine à la carolingienne il n'y eut pour ainsi dire point de lacune, car les Wisigoths, introduits en Occident après une assez longue station dans l'empire byzantin, furent les plus civilisés des Barbares.

Ils ne rompirent pas la tradition, s'ils l'atténuèrent.

Les couronnes des rois Receswinthe et Swintila (VIIe s.) révèlent par exemple dans la façon dont les gemmes sont posées sur un champ régulièrement, monotonement orné, un sens très vif de la « valeur » du singulier, de l'unique. L'économie des moyens de l'art n'est pas un fait barbare. De même les manuscrits mérovingiens de l'école wisigothique présentent des enluminures à tons vifs, saturés, des motifs orientaux mais associés à des sujets d'un réalisme exact : nègres, chameaux, etc...

La Châsse de Pépin d'Aquitaine, décorée d'émaux, révèle le même sens des formes et de l'ordonnance architecturale propre à les mettre le mieux en valeur, la science de la composition et du jeu des parties. Le corps demi-nu du Christ sur la croix y est anatomiquement étudié.

Il faut citer aussi le Sacramentaire de Gellone et l'extraordinaire Apocalypse de Beatus où de véritables scènes dramatiques sont traitées avec verve et grandeur.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'art nordique contemporain, sur la profusion inorganisée du décor, sur l'absence de l'homme ou sa présence schématique et rabougrie pour s'assurer que l'art méridional présente dès cette époque un caractère propre. En vérité ne pourrait-on dire qu'en ce coin d'Europe, les civilisations ne sont pas mortelles ?

Vertu du paysage ? Sans doute la Méditerranée, ce Forum de trois des quatre races humaines a joué son rôle de toujours : celui de confronter et de délier les aspects du génie humain. Il y a, de Sénèque à Isidore de Séville, une passion durable pour l'ordre, pour apposer sur la vie la grille, le portique de certaines définitions et d'une hiérarchie. La proximité de l'Océan, les signes funéraires qu'il présente à l'imagination des hommes ont contribué aussi à définir la spiritualité de l'Occident comme une tendance au dépassement, à l'affirmation de certaines valeurs exaspérée parfois jusqu'à l'absurde, jusqu'à leur perte. Mais le caractère prématuré de la civilisation languedocienne s'explique surtout par la vivacité des traditions, soit qu'elles aient imprégné ce terroir, soit qu'elles y aient été apportées.

Or, ces traditions concordent toutes à livrer une image intacte de l'homme. Les artistes méridionaux ont en effet hérité de l'art romain et de l'art byzantin, le thème du personnage sous arcade et du personnage enveloppé de la mandorle. On les trouve, dès avant le XI[e] siècle sur les devants d'autels catalans.

Cet apport est d'une extrême importance. En effet, à cette époque, règne dans le Nord, la passion presque exclusive de l'ornement. Il est une plante vivace qui pousse partout, particulièrement sur l'architecture où sa flexibilité lui permet de s'accrocher selon les lignes de force. C'est lui qui est le fait originel. La figure humaine, même après la tentative d'humanisme carolingien, ne se perpétue guère que dans la miniature, et encore y est-elle souvent issue de l'ornement ou sans autre signification qu'ornementale. Comme l'ont montré Henri Focillon et ses disciples, c'est à partir de l'ornement architectural que les artistes du Nord on refait l'apprentissage de la figure humaine. C'est lui qui a recréé peu à peu dans les dimensions et les conditions de l'architecture une faune et une humanité qui ne furent d'abord qu'une parure grasse, modulée, accidentée, du très rigoureux et monotone ornement.

Dans le Midi, l'ornement ne fut pas ce principe unique.

Il existe, végétal, animal ou abstrait, traduit de l'Antique ou de l'Orient. Mais, à ses côtés, coexiste l'effigie d'un homme maintenu sauvagement et prudemment dans l'écorce protectrice de l'amande ou sous l'arcade, isolé, séparé, nullement pénétrable à l'ornement, qui prolifère parfois tout à l'entour mais l'évite.

Et c'est l'homme qui, ici, est premier. L'ornement sert, en effet, à en accuser l'évidence, comme le fond fleuri des antiques sarcophages de Sidamaria, ou bien le pare par dessous, l'orne, le varie, déjoue sans l'effacer, sa rigueur humaine et le meut en surface comme les draperies des Corès ioniennes.

Ainsi il n'est pas cette créature dont nous voyons la genèse au sein d'une monstrueuse Natura naturans, il est déjà créé, il a déjà sa place singulière dans la création. Il y jouit de sa liberté.

Sa place dans l'architecture traduit de façon symbolique sa situation dans le monde. D'une autre nature que l'ornement architectural, il n'est pas asservi à l'architecture. Elle est faite pour lui.

Dès 1021, au linteau de Saint-Genis-des-Fontaines, l'homme apparaît sauvé. A Toulouse, au déambulatoire de Saint-Sernin, le même homme, immobile encore dans la mandorle, est placé pour être vu et se signifier lui-même et non pour illustrer l'architecture.

Même quand les influences orientales si menaçantes pour l'intégrité des formes, deviennent obsédantes, l'homme leur échappe. Au trumeau de Souillac nous le voyons résister à l'absorption, logé comme une bulle d'air irréductible au sommet d'un liquide.

Les apôtres du cloître de Moissac, des environs de 1100, ne dépassent pas leurs cadres sauveurs.

Au nord du Midi, à Poitiers ou dans les Charentes, nous trouvons associées de façon significative l'expérience méridionale, l'homme sous arcade entouré de colonnettes, et l'expérience septentrionale de l'homme, créature architecturale, avec les figures des claveaux, disposées selon les rayons de l'archivolte.

Mais, partout ailleurs, au sud de la Loire, l'homme est logé dans les parties inutiles, entre les organes de l'architecture, dans le tympan surtout. A Carennac et à Cahors, les tympans composés de dalles de remplissage à la façon des frontons antiques nous montrent un homme qui vit à l'aise, redressé, indifférent à l'écrasante archivolte. Sur la frise il retrouve son aisance épique d'autrefois et il sort enfin de l'œuf de l'arcade ou de la mandorle. Sur les chapiteaux, il en dérange

l'ordonnance. Ceux de la Daurade, à Toulouse, par exemple.

Cet homme n'a pas été déshabitué de la vie civilisée. Il est un maître qui se sert. Des diptyques et des sarcophages il a gardé une dignité consulaire, impériale, apostolique. Il n'a jamais l'aspect rustique, païen de son frère du Nord qui respire encore un air de pierre.

Avec le vêtement il a retrouvé les gestes des dignités civiles ou religieuses. Il appartient à un ordre. Il est l'homme des cités.

Cependant l'homme méridional n'est pas politique. Les exemples sont innombrables de son détachement, de sa désinvolture à cet égard : ce sont ces croisades, souvent imprudemment consenties, auxquelles les hommes du Midi apportèrent les plus fidèles contingents en dépit de situations politiques précaires, comme par exemple ce Raymond IV de Saint-Gilles, comte de Toulouse, laissant ses domaines convoités par le duc Guillaume d'Aquitaine ; c'est la « courtoisie » poussée jusqu'à la folie chevaleresque ; c'est enfin cette tolérance religieuse qui devait coûter si cher aux barons provençaux et languedociens. Il semble même que cette incapacité politique ait été transmise par Alienor d'Aquitaine aux rois d'Angleterre, ses fils, Richard Cœur de Lion et Jean Sans Terre.

La vie de cité n'a pas développé chez l'aristocrate méridional le sens politique, mais celui de la civilisation. En cela, il est singulièrement proche du Grec, promoteur de ce que Léo Ferrero a si justement appelé une civilisation intellectuelle, par opposition aux civilisations sociales dont Rome fournit le prototype.

Une civilisation intellectuelle est toujours à quelque degré, a-politique. Elle ignore, elle dépasse les frontières qui ne sont plus pour elle que des limites spirituelles, elle néglige le jeu politique de ses voisines, elle s'aveugle sur la réalité d'un monde qu'elle croit digne d'elle.

Car une telle civilisation était et, hélas ! est encore prématurée. Mais elle n'en est pas moins déjà nécessaire. On comprend que Nietzsche se soit épris de ces Méridionaux. Entre bien d'autres mérites, il leur a reconnu celui d'une conscience aiguë de « l'excelsior » humain. Il a vu dans leur passion d'individualisme formel et de singularité morale une préfiguration de la tranquille puissance du surhomme ; il a surtout aimé dans leur effort désespéré jusqu'à l'absurde pour se sublimer, celui qu'il voulait que l'homme accomplît pour dépasser le stade actuel de la Création, pour poursuivre l'évolution naturelle.

Il ne se trompait pas. La seule plastique déjà nous permet

de saisir les intentions d'artistes qui, plus ou moins consciemment, ont exprimé les tendances de leur milieu humain. Ils n'ont pas traité l'effigie humaine comme un thème à variations purement formelles — mais l'ayant reçu solitaire dans sa mandorle ou sous son arcade, parfois en groupe de deux, ils ont su de cette singularité ou de ce tête à tête physique, passer à l'expression d'une singularité morale ou d'un drame. Leurs personnages agissent, mais en quelque sorte au sens aristotélicien du terme, ils deviennent en actes. Leurs actes ne relèvent pas tant de ce qu'on appelle action que de l'activité, c'est-à-dire d'une action émanant des profondeurs de l'être et l'accomplissant, trahissant son secret.

Si l'on veut, l'homme d'action est épique, il est un des moyens d'un vaste dessein collectif parmi un grand nombre d'autres moyens. C'est un trait connu que la banalité des épithètes dans l'épopée ; elles ne sont là que pour nous faire reconnaître dans la foule tel ou tel acteur.

Mais il suffit de voir le prophète Isaie ou Saint-Pierre à Moissac, dansant devant nous et nous fixant de leurs yeux lucides pour savoir que ces êtres là valent par eux-mêmes et qu'instruments d'un vaste dessein commun, ils ont néanmoins reçu la grâce d'une autonomie et d'une distinction personnelles. Chose frappante : même dans les frises où triomphait pourtant la composition épique, successive et bavarde du génie Ionien, le Languedocien dispose des scènes séparées antithétiques, dramatiques, centrées comme sur les métopes ou les vases à figures noires d'Attique, les vieillards de l'Apocalypse à Moissac, par exemple, à Saint-Gilles, à Saint-Trophime.

Cet homme sculpté gagne ainsi en profondeur ce qu'il perd en multiplicité. Il gagne en intensité ; il a quelque chose d'obsédant et d'incomparable. Qui l'a vu ne peut oublier son expression aiguë de conscience.

Mais là, ne rejoint-il pas l'homme lyrique ? L'être de pierre et l'être du poème méridional sont un seul et même homme. Comme les Prophètes, les Vieillards ou les Apôtres, l'aristocrate du Midi agit ; mais il n'est pas tout dans ses bras ou dans ses mains. Il est surtout dans ses pensées, dans sa volonté, dans sa fidélité et sa vigilance à sa « valeur ». En lui qui, après avoir sauvegardé sa précellence physique, sa beauté, a retrouvé son âme profonde, il y a cet achèvement, cette perfection et aussi, cette exception de la Création que disait Magriti. Cet homme, ce puissant, disposant parfois des pouvoirs les plus terribles, en proie à la violence d'instincts incommensurables aux nôtres, remportait sur eux, sur sa

nature cette victoire par laquelle il se soumettait, soit à la créature la plus fragile, à sa Dame, soit à la règle la plus fragile, celle d'un poème.

L'erreur de Nietzsche fut toutefois de croire qu'il accomplissait ce surpassement par une sorte de jeu, aussi inexplicable en raison et en morale que les consomptions du monde au feu héraclitéen. En vérité, cet homme, cette « valeur » par excellence, n'a rien d'absolu. L'ordre auquel il appartient n'est pas simplement à sa mesure ; mais à l'image même du tympan de l'architecture où culmine toujours le Christ ou le Dieu du jugement dernier, son monde est subordonné à une valeur suprême, son monde est chrétien.

Ainsi s'expliquent les aboutissements baroques du génie languedocien. Les cathares ont sublimé la vie jusqu'à la nier; les poètes ont transfiguré l'amour profane, terrestre, jusqu'à l'amour dévoué de Notre-Dame qui, avec Saint Bernard, allait rejeter toute forme ; les sculpteurs ont exalté la forme humaine et lui ont fait chanter avec délices, avec l'Adoration qu'on voit à Moissac, l'Apocalypse où elle s'abîme.

Mais c'est là le drame de la conscience aiguë, de la conscience de la conscience.

Et la fin de la Civilisation languedocienne, comme celle de l'Athénienne, peut-être comme celle de la nôtre, est le très noble achèvement de toute civilisation intellectuelle : elle féconde les autres.

Louis BLANCHARD.

LA MUSIQUE DES TROUBADOURS

Il faut bien en parler : personne n'en parle ; j'admire la tranquille conscience de ces érudits qui consacrent des années, de gros volumes, à la lyrique des Troubadours, sans accorder d'attention à leur musique : comme si l'incompétence était une excuse (on pense à ces vieux moines qui nous ont copié les *Lettres* de Cicéron ou de Pline, en sautant, tout simplement, les mots écrits en grec : *Graecum est, non legitur)*.

Je rappellerai donc que la poésie des Troubadours est une lyrique, au sens normal du mot, c'est-à-dire une poésie faite pour être chantée, avec accompagnement d'instrument, comme toute poésie l'a été chez nous jusqu'à Malherbe (quel symbole de la décoloration classique, de l'ascèse puritaine, qu'a représenté le classicisme : enfin Malherbe vint, et la musique fut chassée de la poésie !).

L'art des Troubadours se développe sur ces deux plans conjoints : « Une chanson sans mélodie est un moulin sans eau » (Folquet de Marseille) ; Bernard de Ventadour, dit son biographe, *saup ben cantar et trobar... avia sotilezza et art de trobar bons motz et gais sons*. Si, de ces deux plans, l'un devait primer l'autre, ce serait plutôt la musique, puisqu'on nous dit, de tel ou tel, de Jaufre Rudel ou d'Albertet de Sisteron, que leurs chansons furent célèbres par la beauté de leurs mélodies, bien qu'elles n'eussent que d'assez « pauvres » paroles.

De l'importance qu'avait cette musique pour le public médiéval témoignent bien nos manuscrits : le chansonnier W (B. N. f. fr. 844), qui a été copié dans la France du Nord à la fin du XIIIe siècle, nous a conservé cinquante et une mélodies provençales (1), dont certaines, à cette date, avaient plus d'un siècle d'existence : de quel respect étaient donc entourées ces

---

(1) Pour plus de vingt d'entre elles, le copiste n'a transcrit, avec la mélodie, que les seules paroles du premier couplet, sous une forme d'ailleurs corrompue et infectée de français ; c'est donc bien comme œuvre musicale que la chanson l'intéressait

œuvres fragiles et délicates, qu'une notation imparfaite rendait pourtant bien difficile à transmettre de la sorte !

Enfin, chose curieuse, et qui atteste l'homogénéité de cet art à deux faces, les mélodies qui nous ont été conservées sont celles-là mêmes que nous souhaitions avoir : une seule nous a été transmise par quatre manuscrits à la fois, et c'est le

Quan vei la lauzeta mover
Sas alas

de Bernard de Ventadour (le seul dont nous possédions dix-sept mélodies). De la comtesse de Die, nous n'en avons qu'une, mais c'est celle de l'admirable *A chantar m'er*, qui contient quelques-uns des plus beaux vers de la langue provençale, et ces beaux cris d'amour qui placent la comtesse aux côtés d'une Louise Labbé ou d'une Marceline :

E platz mi molt qu'ieu d'amor vos vensa,
Los mieus amics, — car etz lo plus valens...

ou bien :

E membre vos qual fo'l comensamens
De nostr'amor : ja Domnedieus non vueilla
Qu'en ma colpa sia'l departimens !

Au lecteur de la sorte alléché, il faut bien avouer maintenant que si la musique des Troubadours n'est pas tout à fait pour nous un livre scellé, c'est un livre qui n'est qu'à peine entr'ouvert et qu'un petit nombre d'entre les doctes se flatte à peine de savoir déchiffrer. Mais n'était-ce pas cela que souhaitaient pour leur art les Troubadours eux-mêmes ? « Le meilleur chant est celui qu'on n'entend pas du premier coup » ; eh oui, comme le dit ailleurs ce même Guiraud de Borneil, l'âme éprise de cette musique doit se lancer dans cette étude pour « chercher et ramener comme par la bride de beaux sons chargés et pleins d'un sens étrange et naturel, que tous ne savent pas découvrir... »

Nous possédons 264 mélodies ; c'est assez peu, comparées aux quelque 2.000 qui nous restent des Trouvères du Nord ; ce serait certainement suffisant, puisqu'il s'agit, je l'ai dit, d'une anthologie de chefs-d'œuvre sélectionnés par un siècle de tradition, — si nous étions sûrs de savoir parfaitement les lire. J'ai scrupule, ici, de dévoiler les difficultés au milieu desquelles se débattent les techniciens (ce n'est pas seulement la lyrique médiévale qui est un *trobar clus*, notre érudition « scientifique » en est un autre !).

Ces difficultés (on en rencontre d'analogues dans la restauration du chant grégorien) proviennent de l'insuffisance du système de notation employé : la « notation carrée », si elle indique avec exactitude la hauteur des sons, laisse complètement de côté l'indication du rythme. Reconstituer celui-ci est un problème délicat : aucun des systèmes proposés, même celui qui a été le plus généralement suivi, le système « modaliste » de Jean Bèck, ne donne absolument satisfaction, — même à son auteur (il n'est que de comparer ses *Melodien* de 1908 à son *Corpus Cantilenarum* de 1927 !).

A y regarder de près, on se rend compte que les spécialistes souffrent moins de l'incertitude des principes que chacun établit comme système de base, que de la peine qu'ils ont à conduire jusqu'au bout l'application de ces principes, quels qu'ils soient, notamment pour l'interprétation des « ligatures », des groupes de notes à chanter sur une même syllabe. Cependant, l'amateur patient, qui sait ne pas se laisser rebuter par le premier essai, s'il applique successivement à un texte donné les différentes solutions possibles, ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles convergent vers un même effet concret : pratiquement, tous les spécialistes, quelles que soient leurs divergences dans le détail matériel de la transcription, en arrivent à conseiller un même style d'interprétation.

Tous nous disent, en présence du caractère extraordinairement orné de la ligne mélodique, qu'il faut renoncer à y introduire un rythme rigoureux, métronomique, avec nos barres de mesure et l'alternance rigide de temps forts et de temps faibles : il convient de donner à ces mélodies une allure souple et fluide, en *tempo rubato*.

C'est bien, en effet, la luxuriance de la ligne qui frappe le plus l'amateur moderne : le schéma en est assez simple, et même au fond assez pauvre (1) : procédant le plus souvent par degrés conjoints, la mélodie s'annonce comme une sorte de récitatif, souvent introduit par un grave mouvement de quinte ascendante, mais qui bientôt s'interrompt, se fleurit de mille ornements sinueux : ce ne sont que mélismes, paquets de notes d'agrément, ports de voix, appoggiatures expressives, grupetti, traits et dessins variés, qui évoquent à première vue les cadences ornées de nos points d'orgue.

Dans ces conditions, il ne peut être question d'un rythme

(1) Je parle de l'arabesque mélodique, non de la structure du plan, qui est au contraire d'un art consommé ; plan en général ternaire, mais non pas du type ABA, comme dans la musique moderne : le schéma est AAB, ou, comme l'analyse Dante, quelque part dans le « De Vulgari Eloquio », une « frons » de deux « pedes », suivie d'une « cauda ».

strict, que dis-je ! ce *glissando* perpétuel s'attaque même aux rapports de hauteur entre les sons : tel théoricien médiéval, Jean de Grouchy, nous avertit qu'il n'est pas question d'astreindre ces mélodies à des intervalles de tons et de demi-tons rigoureusement calibrés... Il est difficile de proposer au lecteur des rapprochements significatifs entre cet art et la musique courante (je ne citerai que pour mémoire le pastiche, amusant, sans plus, qu'en a tenté G. Migot dans son *Hommage à Thibaut de Champagne,* cinq monodies sur des poèmes de Tr. Klingsor, 1924) : on pourrait penser au *jubilus* des versets alléluiatiques du répertoire grégorien, ou, mieux peut-être, à certaines formes du folklore méditerranéen, aux mélopées de Sardaigne ou à ces complaintes siciliennes que Lanza del Vasto est en train de répandre parmi nous...

Oui, c'est bien ce sens de la mélopée, du mélisme complexe, lent, sinueux, qui fait l'originalité de cette musique des poètes d'Oc, — non seulement par rapport à notre musique d'aujourd'hui, mais aussi en opposition à celle de leurs contemporains ou successeurs immédiats les Trouvères du Nord. Nous ne trouvons pas chez les Troubadours l'équivalent de ces mélodies fréquentes chez les Trouvères, d'une allure franche et simple, au rythme iambique régulier (le 6/8 de notre folklore), et, pour tout dire, d'un style déjà « populaire ». On sait qu'à leur sujet se pose déjà la fameuse querelle : imitation, source ou pastiche ? Ces chansons sont si proches de notre « chanson populaire » qu'il faudrait savoir si elles en sont l'origine, ou déjà un reflet. Le problème a souvent été abordé à propos des airs du *Jeu de Robin et Marion* ; on pourrait l'étendre à plaisir : sait-on par exemple que l'« air populaire » sur lequel le bon Charloun Rieu a composé l'*Amourouso dóu Bouscatié,* et qui appartient bien au répertoire du folklore (chansons de quête pour le Nouvel An, en Bretagne et ailleurs), a pour auteur, ou du moins comme premier témoin... Thibaut de Champagne, roi de Navarre ?

Rien de tel chez nos Troubadours : un art beaucoup plus raffiné, plus savant, plus élaboré, d'une hautaine insolence, voulu, construit. Leur musique est celle qu'on pouvait supposer, connaissant leurs vers. Il serait naïf d'imaginer que cet art monodique est par cela même réduit à des moyens pauvres. Nous ne savons plus ce que peut être une musique monodique : la « mélodie » évoque pour nous le souvenir des banalités de l'opéra romantique, — cette misère (pour mesurer à quel point l'idée de la musique divine avait pu s'abaisser chez nos pères, au point de n'être plus que le simple choc nerveux au contact

du velouté sensuel de la voix, il faut relire la *Vie de Rossini*, de Stendhal, ou mieux encore *Massimilla Doni*, ce livre singulier où l'organe sonore de Balzac amplifie l'erreur de son temps aux proportions d'une caricature gigantesque).

En réalité, c'est l'harmonie qui est le moyen facile ; en se refusant ces grands jeux, réduit comme il l'était à une seule ligne sans épaisseur dont les inflexions mille fois recourbées doivent suffire à tout — la sculpture en fil de fer à laquelle s'était un moment amusé le vieux Cocteau —, le musicien médiéval s'imposait la tâche la plus haute. Comme le montrent, parallèlement aux mélodies des Troubadours, les restes épars de la mélopée antique, la mélodie qui veut se suffire en arrive très vite à un très haut degré d'élaboration, de raffinement, de richesse secrète : le musicien s'acharne sur ce mince fil frémissant qui doit sous sa main se compliquer, s'apprêter, *s'entrebescar*, dirai-je en langue d'Oc, puisque *s'entortiller* serait en français péjoratif...

C'est en essayant de ranimer le lent déroulement de ces vieilles mélopées que le moderne ressentira le plus vivement l'austérité, l'intériorité profonde de cet art des Troubadours. Leur musique explique d'ailleurs, je le dis en passant, ce qu'on pouvait trouver d'artificiel, d'excessif dans leur style « fermé », « riche », — qui paraît sec à force de tension : tandis qu'on écoute la mélodie dérouler peu à peu ses volutes ruisselantes, on sent la *chanso* distiller goutte à goutte ses vers chargés de sens, avec ses mots rares, ses constructions brisées, l'extraordinaire densité de son style. Qui pourrait supporter, s'ils n'étaient chantés, des vers comme ceux-ci : « Car toujours, elle absente, je lui dis mille douces paroles, puis, quand je la vois, je ne sais que — (tant j'ai à —) lui dire... »

Qu'ades, sens lieis, dic a lieis cochos motz,
Posi quand la vei non sai, tant l'ai, que dire.

Ou encore, toujours d'Arnaud Daniel (méditons la *Leçon de Ribérac)* :

Car Orans ni Jocs ni Viula
No'm pot de lieis un travers jonc
Partir. — C'ai dig ? Dieus, tu'm somerz
C'm peris el peleagre ! (1)

Par son mélange déroutant d'austérité et de fraîcheur sensible, la mélopée prolonge, approfondit en nous l'étrange ré-

(1) « Car ni prière, ni jeu, ni viole, ne me peut d'elle séparer d'un travers de doigt. Mais qu'ai-je dit ? (Le poète craint de violer le secret). Que Dieu me submerge ! » (Je ne traduis pas le dernier vers dont le symbole freudien exigerait un long commentaire).

vélation de cet art abrupt, qui exige de l'auditeur un tel effort d'attention, de tension intérieure. La musique achève de donner à ces chansons le caractère d'une œuvre de ferveur, tout enveloppée d'une auréole hiératique. Ces hymnes solennelles se prétendent des chansons d'amour, et il est bien vrai que chacune d'elles a été composée pour une amante ou un aimé : les jongleurs savaient, et nos érudits devinent encore, qui était l'*Aziman* ou *Fine Joie* de Bernard de Ventadour, et que le *Dezirat* d'Arnaud Daniel est Bertrand de Born. Mais il est bien question de ces hommes et de ces femmes ! Et de la petite chronique sensuelle de leurs histoires ! Ce n'est là que tremplin de départ.

En écoutant ces chants ennoblis de tant de gravité voulue, ces chants tels qu'on les croit presque religieux (je songe aux accents avec lesquels Guiraud de Borneil, dans son *Alba* célèbre, fait prier l'Ami qui veille sur la nuit des Amants), on ne peut se méprendre sur le sérieux profond, sur la valeur extatique de l'art des Troubadours, où s'incarne une âme recueillie et tout entière tendue vers le Désir, un Désir si total que rien de ce côté du monde ne pouvait et ne pourra le satisfaire :

Que'm fa morir de dezirier !...
Dezirier n'ai car nul hom no l'anc major.

Car c'est dans l'Absolu tout court qu'un désir si absolu trouve, et trouva en fait, son accomplissement : ces chansons d'amour, ruisselantes de mélismes, de chants d'oiseaux et des vents parfumés de Pâques, s'élèvent et nous élèvent dans un élan de l'âme tout entière vers un Amour plus haut que tout amour, l'Unique amour,

l'Amor che move il sole e l'altre stelle.

Henri DAVENSON.

L'AGONIE D'UNE CIVILISATION VUE A TRAVERS UN POEME EPIQUE

Quand on compare à l'*Iliade* les épopées composées au Moyen Age en langue française, on sent vivement que les exploits, les souffrances et la mort de quelques guerriers semblent, dans le cadre épique, choses petites et froides. Une civilisation tout entière, naguère en plein essor, frappée soudain d'un coup mortel par la violence des armes, destinée à disparaître sans retour, et représentée dans les dernières palpitations de l'agonie, tel est peut-être le seul thème assez grand pour l'épopée. C'est celui de l'*Iliade* ; c'est aussi celui d'un fragment d'épopée composé au Moyen Age en langue d'oc, et qui constitue la deuxième partie du texte connu sous le nom de *chanson de la Croisade contre les Albigeois*. Toulouse en est le centre, comme Troie est le centre de l'*Iliade*. Certes, on ne peut même pas songer à comparer les deux poèmes pour la langue, la versification, le style, le génie poétique ; pourtant, dans le poème de Toulouse, le véritable accent épique se fait sentir, et les traits poignants n'y sont pas rares. Composé pendant le combat, avant que l'issue n'en fût connue, par un partisan de la ville menacée, ces circonstances le privent de la merveilleuse poésie qui enveloppe l'*Iliade*, mais en font un document de grande valeur. L'authenticité du témoignage, que confirme la comparaison avec d'autres récits contemporains, est garantie par l'abondance et la minutie des détails, mais surtout par l'accent, par ce mélange de passion et d'impartialité qui fait le ton propre aux grandes œuvres.

La civilisation qui constitue le sujet du poème n'a pas laissé d'autres traces que ce poème même, quelques chants de troubadours, de rares textes concernant les cathares, et quelques merveilleuses églises. Le reste a disparu ; nous pouvons seulement tenter de deviner ce que fut cette civilisation que les armes ont tuée, dont les armes ont détruit les œuvres. Avec si peu de données, on ne peut espérer qu'en retrouver l'esprit ;

c'est pourquoi, si le poème en donne un tableau embelli, il n'en est pas par là un moins bon guide ; car c'est l'esprit même d'une civilisation qui s'exprime dans les tableaux qu'en donnent ses poètes. Ainsi les vers de Virgile : « Toi, Romain, occupe-toi de dominer souverainement les peuples » permettrait à lui seul de concevoir l'esprit de la civilisation romaine aussi bien qu'une vaste documentation. Il suffit qu'en lisant le poème de Toulouse, et en évoquant ce que l'on sait d'autre part concernant ce temps et ce pays, on fasse un effort d'imagination ; on verra apparaître la ressemblance de ce qui fut.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce récit d'une guerre religieuse, c'est qu'il n'y est pour ainsi dire pas question de religion. Sans doute, Simon de Montfort et ses évêques y parlent trois ou quatre fois des hérétiques ; des évêques, en présence du pape, accusent les comtes de Toulouse et de Foix, de les favoriser, et le comte de Foix s'en défend ; les partisans de Toulouse et le poète lui-même, à chaque victoire, se félicitent d'être soutenus par Dieu, le Christ, le Fils de la Vierge, la Trinité. Mais on chercherait vainement quelque autre allusion à des controverses religieuses ; on ne peut guère expliquer ce silence, dans un poème aussi vivant, où palpite toute une ville, qu'en admettant qu'il n'y avait à peu près pas de dissensions religieuses dans la cité et parmi ses défenseurs. Les désastres qui s'abattirent sur ce pays auraient pu porter la population soit à s'en prendre aux cathares comme cause de son malheur et à les persécuter, soit à adopter leur doctrine par haine de l'envahisseur et à regarder les catholiques comme des traîtres. Apparemment ni l'une ni l'autre réaction ne se produisit. Cela est extraordinaire.

Soit que l'on veuille louer, blâmer ou excuser les hommes du Moyen âge, on croit volontiers aujourd'hui que l'intolérance était une fatalité de leur époque ; comme s'il y avait des fatalités pour les temps et les lieux. Chaque civilisation, comme chaque homme, a la totalité des notions morales à sa disposition, et choisit. Si le père de Saint-Louis, comme le raconte le poème, crut servir Dieu en autorisant froidement le massacre d'une ville entière après qu'elle se fut rendue, c'est qu'il avait choisi ainsi ; son petit-fils devait plus tard choisir de même, et Saint-Louis lui-même aussi, lui qui regardait le fer comme un bon moyen, pour des laïques, de régler les controverses religieuses. Ils auraient pu choisir autrement, et la preuve en est que les villes du Midi, au XII[e] siècle, choisirent autrement. Si l'intolérance l'emporta, c'est seulement parce que les épées de ceux qui avaient choisi l'intolérance furent victorieuses. Ce fut une décision purement militaire.

Contrairement à un préjugé très répandu, une décision purement militaire peut influer sur le cours des pensées pendant de longs siècles, sur de vastes espaces ; car l'empire de la force est grand.

L'Europe n'a plus jamais retrouvé au même degré la liberté spirituelle perdue par l'effet de cette guerre. Car au XIIe siècle, était éloigné de toute lutte d'idées. Les idées ne s'y des idées les formes les plus grossières de la force ; la tolérance alors en faveur contribua même à la constitution de partis cristallisés et substitua aux contraintes matérielles les barrières spirituelles. Mais le poème de Toulouse nous montre, par le silence même qu'il observe à ce sujet, combien le pays d'oc, au XIIe siècle était éloigné de toute lutte d'idées. Les idées ne s'y heurtaient pas, elles y circulaient dans un milieu en quelque sorte continu. Telle est l'atmosphère qui convient à l'intelligence ; les idées ne sont pas faites pour lutter. La violence même du malheur ne put susciter une lutte d'idées dans ce pays ; catholiques et cathares, loin de constituer des groupes distincts, étaient si bien mélangés que le choc d'une terreur inouïe ne put les dissocier. Mais les armes étrangères imposèrent la contrainte, et la conception de la liberté spirituelle qui périt alors ne ressuscita plus.

S'il y a un lieu du globe terrestre où un tel degré de liberté puisse être précieux et fécond, c'est le pourtour de la Méditerranée. A qui regarde la carte, la Méditerranée semble destinée à constituer un creuset pour la fusion des traditions venues des pays nordiques et de l'Orient ; ce rôle, elle l'a joué peut-être avant les temps historiques, mais elle ne l'a joué pleinement qu'une fois dans l'histoire, et il en résulta une civilisation dont l'éclat constitue encore aujourd'hui, ou peu s'en faut, notre seule clarté, à savoir la civilisation grecque. Ce miracle dura quelques siècles et ne se reproduisit plus. Il y a vingt-deux siècles les armes romaines tuèrent la Grèce, et leur domination frappa de stérilité le bassin méditerranéen ; la vie spirituelle se réfugia en Syrie, en Judée, puis en Perse. Après la chute de l'Empire romain, les invasions du Nord et de l'Orient, tout en apportant une vie nouvelle, empêchèrent quelque temps la formation d'une civilisation. Ensuite le souci dominant de l'orthodoxie religieuse mit obstacle aux relations spirituelles entre l'Occident et l'Orient. Quand ce souci disparut, la Méditerranée devint simplement la route par où les armes et les machines de l'Europe allèrent détruire les civilisations et les traditions de l'Orient. L'avenir de la Méditerranée repose sur les genoux des dieux. Mais une fois au cours de ces vingt-deux siècles une civilisation méditerranéenne a surgi qui peut-être

aurait avec le temps constitué un second miracle, qui peut-être aurait atteint un degré de liberté spirituelle et de fécondité aussi élevé que la Grèce antique, si on ne l'avait pas tuée.

Après le Xe siècle, la sécurité et la stabilité étaient devenues suffisantes pour le développement d'une civilisation ; l'extraordinaire brassage accompli depuis la chute de l'Empire romain pouvait dès lors porter ses fruits. Il ne le pouvait nulle part au même degré que dans ce pays d'oc où le génie méditerranéen semble s'être alors concentré. Les facteurs d'intolérance constitués en Italie par la présence du pape, en Espagne par la guerre ininterrompue contre les Maures, n'y avaient pas d'équivalent ; les richesses spirituelles y affluaient de toutes parts sans obstacle. La marque nordique est assez visible dans une société avant tout chevaleresque ; l'influence arabe pénétrait facilement dans des pays étroitement liés à l'Aragon ; un prodige incompréhensible fit que le génie de la Perse prit racine dans cette terre et y fleurit, au temps même où il semble avoir pénétré jusqu'en Chine. Ce n'est pas tout peut-être ; ne voit-on pas à Saint-Sernin, à Toulouse, des têtes sculptées qui évoquent l'Egypte ? Les attaches de cette civilisation étaient aussi lointaines dans le temps que dans l'espace. Ces hommes furent les derniers peut-être pour qui l'antiquité était encore chose vivante. Si peu qu'on sache des cathares, il semble clair qu'ils furent de quelque manière les héritiers de la pensée platonicienne, des doctrines initiatiques et des mystères de cette civilisation pré-romaine qui embrassait la Méditerranée et le Proche-Orient ; et, par hasard ou autrement, leur doctrine rappelle par certains points, en même temps que le bouddhisme, en même temps que Pythagore et Platon, la doctrine des druides qui autrefois avait imprégné la même terre. Quand ils eurent été tués, tout cela devint simple matière d'érudition. Quels fruits une civilisation si riche d'éléments divers a-t-elle portés, aurait-elle portés ? Nous l'ignorons ; on a coupé l'arbre. Mais quelques sculptures peuvent évoquer un monde de merveilles, et rien ne dépasse ce que suggère celles des églises romanes du Midi de la France.

Le poète de Toulouse sent très vivement la valeur spirituelle de la civilisation attaquée ; il l'évoque continuellement ; mais il semble impuissant à l'exprimer, et emploie toujours les mêmes mots, Prix et Parage, parfois Parage et Merci. Ces mots, sans équivalents aujourd'hui, désignent des valeurs chevaleresques. Et pourtant c'est une cité, c'est Toulouse qui vit dans le poème, et elle y palpite tout entière, sans aucune distinction de classes. Le comte ne fait rien sans consulter toute la cité, « li cavalier el borgez e la cuminaltatz », et il

ne lui donne pas d'ordres, il lui demande son appui ; cet appui, tous l'accordent, artisans, marchands, chevaliers, avec le même dévouement joyeux et complet. C'est un membre du Capitole qui harangue devant Muret l'armée opposée aux croisés ; et ce que ces artisans, ces marchands, ces citoyens d'une ville — on ne saurait leur appliquer le terme de bourgeois — voulaient sauver au prix de leur vie, c'était Joie et Parage, c'était une civilisation chevaleresque.

Ce pays qui a accueilli une doctrine si souvent accusée d'être antisociale fut un exemple incomparable d'ordre, de liberté et d'union des classes. L'aptitude à combiner des milieux, des traditions différentes y a produit des fruits uniques et précieux à l'égard de la société comme de la pensée. Il s'y trouvait ce sentiment civique intense qui a animé l'Italie du Moyen-âge ; il s'y trouvait aussi une conception de la subordination semblable à celle que T.-E. Lawrence a trouvée vivante en Arabie en 1917, à celle qui, apportée peut-être par les Maures, a imprégné pendant des siècles la vie espagnole. Cette conception, qui rend le serviteur égal au maître par une fidélité volontaire et lui permet de s'agenouiller, d'obéir, de souffrir les châtiments sans rien perdre de sa fierté, apparaît au XIII[e] siècle dans le *Poème du Cid*, comme aux XVI[e] et XVII[e] siècles dans le théâtre espagnol ; elle entoura la royauté. en Espagne, d'une poésie qui n'eut jamais d'équivalent en France; étendue même à la subordination imposée par violence, elle ennoblit jusqu'à l'esclavage, et permettait à des Espagnols nobles, pris et vendus comme esclaves en Afrique, de baiser à genoux les mains de leurs maîtres, sans s'abaisser, par devoir et non par lâcheté. L'union d'un tel esprit avec le sentiment civique, un attachement également intense à la liberté et aux seigneurs légitimes, voilà ce qu'on n'a peut-être pas vu ailleurs que dans le pays d'oc au XII[e] siècle. C'est une civilisation de la cité qui se préparait sur cette terre, mais sans le germe funeste des dissensions qui désolèrent l'Italie ; l'esprit chevaleresque fournissait le facteur de cohésion que l'esprit civique ne contient pas. De même, malgré certains conflits entre seigneurs, et en l'absence de toute centralisation, un sentiment commun unissait ces contrées ; on vit Marseille, Beaucaire, Avignon, Toulouse, la Gascogne, l'Aragon, la Catalogne, s'unir spontanément contre Simon de Montfort. Plus de deux siècles avant Jeanne d'Arc, le sentiment de la patrie, une patrie qui, bien entendu, n'était pas la France, fut le principal mobile de ces hommes ; et ils avaient même un mot pour désigner la patrie ; ils l'appelaient le langage.

Rien n'est si touchant dans le poème que l'endroit où la

cité libre d'Avignon se soumet volontairement au comte de Toulouse vaincu, dépouillé de ses terres, dépourvu de toute ressource, à peu près réduit à la mendicité. Le comte, averti des intentions d'Avignon, s'y rend ; il trouve les habitants à genoux, qui lui disent : « Tout Avignon se met en votre seigneurie — chacun vous livre son corps et son avoir ». Avec des larmes ils demandent au Christ le pouvoir et la force de le remettre dans son héritage. Ils énumèrent les droits seigneuriaux qu'ils s'engagent désormais à acquitter ; et, après avoir tous prêté serment, ils disent au comte : « Seigneur légitime et aimé — N'ayez aucune crainte de donner et de dépenser — Nous donnerons nos biens et sacrifierons nos corps — Pour que vous recouvriez votre terre ou que nous mourions avec vous ». Le comte, en les remerciant, leur dit que leur langage leur saura gré de cette action. Peut-on imaginer, pour des hommes libres, une manière plus généreuse de se donner un maître ? Cette générosité fait voir à quel point l'esprit chevaleresque avait imprégné toute la population des villes.

Il en était tout autrement dans les pays dont provenaient les vainqueurs de cette guerre ; là, il y avait non pas union, mais lutte entre l'esprit féodal et l'esprit des villes. Une barrière morale y séparait nobles et roturiers. Il devait en résulter, une fois le pouvoir des nobles épuisé, ce qui se produisit, en effet, à savoir l'avènement d'une classe absolument ignorante des valeurs chevaleresques ; un régime où l'obéissance devenait chose achetée et vendue ; les conflits de classes aigus qui accompagnent nécessairement une obéissance dépouillée de tout sentiment de devoir, obtenue uniquement par les mobiles les plus bas. Il ne peut y avoir d'ordre que là où le sentiment d'une autorité légitime permet d'obéir sans s'abaisser ; c'est peut-être là ce que les hommes d'oc nommaient Parage. S'ils avaient été vainqueurs, qui sait si le destin de l'Europe n'aurait pas été bien différent ? La noblesse aurait pu alors disparaître sans entraîner l'esprit chevaleresque dans son désastre, puisqu'en pays d'oc, les artisans et les marchands y avaient part. Ainsi à notre époque encore nous souffrons tous et tous les jours des conséquences de cette défaite.

L'impression dominante que laisse le tableau de ces populations, tel qu'on le trouve dans la *Chanson de la Croisade*, c'est l'impression de bonheur. Quel coup dut être pour elles le premier choc de la terreur, quand, dès la première bataille, la cité entière de Béziers fut massacrée froidement ! Ce coup les fit plier ; il avait été infligé à cet effet. Il ne leur fut pas permis de s'en relever ; les atrocités se succédèrent. Il se produisit

des effets de paniques très favorables aux agresseurs. La terreur est une arme à un seul tranchant. Elle a toujours bien plus de prise sur ceux qui songent à conserver leur liberté et leur bonheur que sur ceux qui songent à détruire et à écraser ; l'imagination des premiers est bien plus vulnérable, et c'est pourquoi, la guerre étant, avant tout, affaire d'imagination, il y a presque toujours quelque chose de désespéré dans les luttes que livrent des hommes libres contre des agresseurs. Les gens d'oc subirent défaite après défaite : tout le pays fut soumis. S'il faut croire le poète, Toulouse, ayant prêté serment à Simon de Montfort, sur le conseil du comte de Toulouse lui-même, après la défaite de Muret, ne songea pas à violer sa parole ; et sans doute les vainqueurs auraient pu s'appuyer sur l'esprit de fidélité qui dans ces pays accompagnait toujours l'obéissance. Mais ils traitèrent les populations conquises en ennemies, et ces hommes, accoutumés à obéir par devoir et noblement, furent contraints d'obéir par crainte et dans l'humiliation.

Quand Simon de Montfort eut fait sentir aux habitants de Toulouse qu'il les regardait en ennemis malgré leur soumission, ils prirent les armes ; mais il les déposèrent aussitôt et se mirent à sa merci, poussés par leur évêque qui promettait de les protéger. C'était un piège ; les principaux habitants furent enchaînés, frappés et chassés avec une brutalité telle que plusieurs en moururent ; la ville fut entièrement désarmée, dépouillée de tous ses biens, argent, étoffes et vivres, et en partie démolie. Mais, tout lien de fidélité étant dès lors rompu, il suffit que le seigneur légitime penétrât dans Toulouse avec quelques chevaliers pour que cette population écrasée et sans armes se soulevât. Elle remporta des victoires répétées sur un ennemi puissamment armé et enflé par ses triomphes ; tant le courage, lorsqu'il procède du désespoir, est parfois efficace contre un armement supérieur. Selon le mot de Simon de Montfort, les lièvres se retournèrent alors contre les lévriers. Au cours d'un de ces combats, une pierre lancée par la main d'une femme, tua Simon de Montfort ; puis la ville osa se mettre en défense contre le fils du roi de France, arrivé avec une nombreuse armée. Le poème s'achève là, et sur un cri d'espoir. Mais cet espoir ne devait être réalisé qu'en partie. Toulouse échappa à l'anéantissement ; mais le pays ne devait pas échapper à la conquête ; Prix et Parage devaient disparaître. Par la suite, le destin de ce pays eut longtemps encore quelque chose de tragique. Un siècle et demi plus tard, un oncle de Charles VI le traitait en pays conquis, avec tant de cruauté que quarante mille hommes s'enfuirent en Aragon.

Il eut encore des frémissements à l'occasion des guerres religieuses, des luttes contre Richelieu, et fut maintes fois ravagé; l'exécution du duc de Montmorency, mis à mort à Toulouse parmi la vive douleur de la population, en marque la soumission définitive. Mais à ce moment, ce pays, depuis longtemps déjà, n'avait plus d'existence véritable ; la langue d'oc avait disparu comme langue de civilisation, et le génie de ces lieux, bien qu'il ait influé sur le développement de la culture française, n'a jamais trouvé d'expression propre après le XIII[e] siècle.

En ce cas comme en plusieurs autres, l'esprit reste frappé de stupeur en comparant la richesse, la complexité, la valeur de ce qui a péri avec les mobiles et le mécanisme de la destruction. L'Eglise cherchait à obtenir l'unité religieuse ; elle mit en action le ressort le plus simple, en promettant le pardon des péchés aux combattants et le salut inconditionnel à ceux qui tomberaient. La licence constitue le grand attrait de toutes les luttes armées ; quelle puissante ivresse doit être la licence poussée à ce degré, l'impunité et même l'approbation assurées dans ce monde et dans l'autre à n'importe quel degré de cruauté et de perfidie ! On voit, il est vrai, dans le poème, certains croisés refuser de croire au salut automatique qui leur est promis ; mais ces éclairs de lucidité étaient trop rares pour être dangereux. La nature du stimulant employé par les homme d'église les obligeait à exercer une pression continuelle dans le sens de la plus grande cruauté ; cette pression excitait le courage des croisés et abattait celui des populations. La perfidie autorisée par l'Eglise était aussi une arme précieuse. Mais cette guerre ne pouvait se prolonger qu'en devenant une guerre de conquête. On eut du mal d'abord à trouver quelqu'un qui consentît à prendre en charge Carcassonne ; enfin, Simon de Montfort, homme alors relativement obscur et pauvre, accepta cette responsabilité, mais il entendit naturellement être payé de ses peines par un gain tangible. Ainsi le chantage au salut et l'esprit d'acquisition d'un homme assez ordinaire, il n'en fallut pas plus pour détruire un monde. Car un conception du monde qui vivait en ces lieux fut alors anéantie pour toujours.

Rien qu'en regardant cette terre, et quand même on n'en connaîtrait pas le passé, on y voit la marque d'une blessure. Les fortifications de Carcassonne, si visiblement faites pour la contrainte, les églises dont une moitié est romane, et l'autre d'une architecture gothique si visiblement importée, ce sont des spectacles qui parlent. Ce pays a souffert la force. Ce qui a été tué ne peut jamais ressusciter ; mais la piété conservée à

travers les âges permet un jour d'en faire surgir l'équivalent, quand se présentent des circonstances favorables. Rien n'est plus cruel envers le passé que le lieu commun selon lequel la force est impuissante à détruire les valeurs spirituelles ; en vertu de cette opinion, on nie que les civilisations effacées par la violence des armes aient jamais existé ; on le peut sans craindre le démenti des morts. On tue ainsi une seconde fois ce qui a péri, et on s'associe à la cruauté des armes. La piété commande de s'attacher aux traces, mêmes rares, des civilisations détruites, pour essayer d'en concevoir l'esprit. L'esprit de la civilisation d'oc au XIIe siècle, tel que nous pouvons l'entrevoir, répond à des aspirations qui n'ont pas disparu et que nous ne devons pas laisser disparaître, même si nous ne pouvons pas espérer les satisfaire.

Emile NOVIS.

CHATEAUX EN LANGUEDOC

MONTSEGUR

Au sommet de son pic de calcaire blanc : le château de Montségur. Forteresse pour les vainqueurs, temple pour les vaincus, comme dit Joë Bousquet. On croirait que les fées, un jour de tempête, ont édifié sur les rebords du ciel, ses remparts de lumière et de rebellion. Toujours enveloppé de nuées, toujours cabré contre les vagues éternelles, parfois il se laisse emporter par la chevauchée du vent et disparaît dans le ciel ; parfois sous le soleil il réapparaît, brusquement, pour ravir aux teintes du paysage qui tourne autour de lui, les couleurs de l'illusoire. Il perd alors son volume, son espace ; il n'est plus dans l'air qu'un doux feu doré !

En secret pourtant il s'arc-boute dans la mort pour ne point mourir : il s'enfonce dans le roc, dans la nuit. Mais plus il se confond à la pierre, aux arbres roux, à la transparence des blancheurs de l'été, plus il semble attirer sur sa tête, je ne sais quel orage des forces vives venues de partout.

On raconte dans les romans du Saint Graal, qu'après que l'humanité eut laissé se corrompre l'idée d'amour, le temple de Montsalvatge, à la prière de Perceval, fut miraculeusement transporté dans l'Inde, avec les chevaliers, les sages, les vierges qui servaient le Graal et la reine d'Amour. A Montségur qui fut — sinon le château du Graal — du moins l'un de ces donjons lunaires, magiques, trompeurs, où l'on ne trouve, à chercher le salut sur la voie périlleuse d'amour qu'un roi blessé qui ne peut ni guérir ni mourir, à Montségur aussi, le mystère s'est déraciné. En est-il plus près ou plus loin de nous ? On sent qu'à tout moment, il peut fondre, du fond des espaces, sur cette tour habitante du ciel, frapper cette en-



Le château de Montségur (1242-1942) d'après une toile de Simone Julienne.

ceinte désolée. Entre ces quatre murs foudroyés, on se cherche soi-même, absent, au cœur de l'Etre qui ne commence nulle part. Tout est absence à Montségur ; mais toute présence y est « appelée ».

Ce lieu retentit encore des clameurs qu'on n'entend pas. Le silence y semble fait de mille plaintes. Les flammes des bûchers n'y cessent pas de luire, depuis sept cents ans, dans l'air pâle. C'est dans ce pré maigre et jauni, qu'Esclarmonde — « Lumière du monde » — fut brûlée vive en 1242. La flamme inextinguible a pris l'empreinte de son beau corps : elle brûle maintenant en forme de femme et rien ne pourra l'éteindre. Et l'on croit respirer ici, face aux Pyrénées, dans l'odeur amère des chênes verts, dans le parfum d'étoile qui vient du Saint-Barthélemy, le vent précurseur de l'Esprit sans limites qui ne souffle que sur les bûchers.

S. J.

CABARET

La vallée qui nous conduit au cœur de la Montagne Noire suit docilement la rivière. Tout y est léger et transparent : le frémissement des feuillages et le murmure de l'eau, le rire des jeunes filles du dimanche, les fleurs aux grilles des jardins... On n'éprouve pas le besoin de lever les yeux vers les pentes âpres qui vont se resserrant... Quels rêves ont pu naître ici, où respire une aérienne douceur de vivre, sinon les rêves d'un bonheur facile et sans orgueil ? Quelles chansons ? sinon des chansons simples comme le retour des aurores et des saisons, les gestes du travail et de l'amour heureux ; claires comme les bruits de l'eau et des peupliers ?

Mais la vallée se ferme de plus en plus. A la nonchalante quiétude qui peu à peu se glissait voluptueusement en nous, se mêle une obscure appréhension... Et soudain, un bond vertical de la montagne, devant nous, jette dans les nuages les quatre donjons de Cabaret.

Nulle transition entre l'ingénue sensualité de la vallée et la nudité ascétique de ces ruines foudroyées aux blessures desquelles chaque printemps rallume les courtes flammes des iris. Le temps les a dépouillées de tout ce qu'elles durent avoir de périssable, de trop humain. On ne sait plus si ces hautes formes géométriques sont nées d'un obscur vouloir de la matière informe ou d'une victoire de l'esprit. Mais leur élan reste pur comme un cri arrêté dans son essor.

Pur aussi comme une attente farouche et vigilante. Lorsque s'éteignent, le soir, au pied des rocs, les voix fragiles du village, lorsque la nuit, ayant repris les tours à la terre, les rend à leur haute solitude, elles redeviennent, seules avec les étoiles, les gardiennes obstinées qui, depuis mille ans sont aux écoutes du temps et de l'espace. On ne sait plus alors si le vent est le rêve des pierres où la chanson des étoiles. Et si l'on savait mieux écouter le silence on entendrait parmi les plaintes et les chants venus du fond des âges des noms plus beaux que des noms de légende : Cabaret, Quertinheux, fauves et rauques comme des cris de ralliement dans la tempête ; Tourégine, Fleur Espine, ailés et purs comme un envol de voiles dans une aurore de printemps.

C'est du haut de ces quatre tours dressées sur quatre pics que Pierre Roger défia, seul, pendant deux ans, toute l'armée des croisés. Un à un, affamés, démantelés, les châteaux du Languedoc s'étaient rendus : Carcassonne, Saissac, Minerve, Termes... Mais Simon de Montfort n'osait pas attaquer Cabaret...

Et souvent, tard dans la nuit, le pont-levis s'abaissait pour livrer passage à un de ces parfaits que les soldats traquaient dans les forêts de la Montagne Noire. Alors, tandis qu'à la proue de la nuit veillaient les guetteurs, Pierre Roger et ses trois filles écoutaient l'homme pâle parler de Dieu.

Un poète du Nord était là : Bouchard de Marly, prisonnier de Roger...

Et, en bas, au bord de l'eau, dans son château de conte de fée, le vieux troubadour Raymond de Miraval pour ne pas voir les fumées des bûchers qui passaient dans le vent, confiait à la nuit les chants qu'il composait en l'honneur de sa dame.

Peut-être, à l'horizon, au sommet des Corbières qui vont mourir dans la mer, les cyprès solitaires transmettent-ils encore aux plages lointaines d'Orient, avec ces voix perdues, le mystérieux message qui, de ces hautes tours consumées, monte vers le ciel et fait briller plus clair les étoiles.

P.-M. SIRE.

LES CATHARES ET L'AMOUR SPIRITUEL

Le Problème du Mal

Le Moyen-Age a été fertile en mouvements religieux hétérodoxes qui débordaient de vie spirituelle et qui manifestaient une grande indépendance d'esprit. Celui des cathares albigeois a laissé les traces les plus profondes dans le Midi de la France. Quand on parcourt cette région si belle, à l'aspect varié de montagnes et de plaines, qui s'étend de Béziers à Agen vers le Nord et jusques à Montségur vers le Sud, on aperçoit les ruines des châteaux qui ont résisté aux croisés de Simon de Montfort, on trouve dans la cité de Carcassonne les vestiges de l'Inquisition qui a persécuté les cathares et les vaudois ; près du mont Saint-Barthélemy, dans l'Ariège, se dresse le château de Montségur qui opposa aux croisés une dernière résistance, à Ussat-les-Bains on entre dans les grottes qui servirent longtemps de refuge aux proscrits.

Quand on vit au milieu de tous ces vestiges on songe naturellement au drame qui se déroula sur ces terres ainsi qu'aux conditions dans lesquelles il surgit, on en recherche les causes, on lit les historiens, mais comment décrivent-ils les événements ? Le plus souvent avec leurs préjugés, comme le fait Pierre des Vaux de Cernay, un clerc qui naturellement chante les louanges de son Eglise, qui peut être pris au sérieux quand il décrit des faits objectifs, mais non quand il raconte des miracles qui sont la mise en scène de vieux mythes ; des doctrines cathares il a visiblement compris peu de chose. D'ailleurs Alain de Lille lui-même, docte platonicien dans ses œuvres poétiques, a surtout fait par son *Contra haereticos* la critique superficielle des opinions populaires et il a méconnu les plus belles doctrines ésotériques de ses adversaires.

Quand on aborde l'histoire d'un mouvement religieux comme celui des cathares avec des préjugés dogmatiques et une antipathie marquée on ne peut saisir que les phases de sa décadence et de sa mort, mais non son activité vivante et les

germes féconds pour l'avenir qu'il a déposés au sein du Moyen-Age. Aussi s'étonne-t-on qu'au milieu d'une civilisation méridionale où fleurissait la poésie des troubadours, où les mœurs étaient libres et même, dit-on, licencieuses, se soient propagées des idées ascétiques qui étaient comme la contradiction de ce libertinage des mœurs. On oppose alors à la vie amoureuse des seigneurs méridionaux une pureté morte comme celle des pharisiens et des sépulcres blanchis. Certes la vie de dévouement et de sacrifice des cathares est nettement démontrée par des écrivains de toutes les opinions religieuses, mais ils ne vivaient pas dans un ascétisme douloureux, comme celui des mystiques catholiques qui était surtout dans l'imitation des souffrances du Christ ; leurs jeûnes et leur régime alimentaire avaient simplement pour but de maîtriser les instincts et de faciliter par le silence des passions la méditation et la connaissance de vérités spirituelles vivantes.

Recherchons quel problème essentiel voulaient résoudre les cathares, précisons, à l'aide de documents anciens et de plus nouveaux récemment découverts, quelles ont été les origines de leur mouvement, quels étaient les traits principaux de leur doctrine et de leurs rites, alors nous pourrons voir quelle conception de l'amour ils apportaient avec leur enthousiasme religieux et pourquoi leur doctrine qui a été étouffée à leur époque a semé tout de même des germes féconds bien faits pour s'épanouir aujourd'hui en forces de volonté consciente et pour éveiller en nos âmes l'Esprit de lumière et d'amour qui guidera vers les temps futurs les hommes de bonne volonté.

Le problème de l'opposition du bien et du mal s'est posé de bonne heure à la méditation des philosophes. Les penseurs de l'Inde plongés encore au sein de la divinité absolue de Brahma, pleins de la nostalgie des cieux quittés par l'homme, ne voyaient dans le déroulement des événements extérieurs, dans la floraison d'une riche nature, qu'un jeu illusoire d'apparences fugitives ; ils se plongeaient dans la contemplation et cherchaient à se perdre dans le grand Tout divin. Dès l'époque suivante, les perses, initiés par Zoroastre, eurent le sentiment qu'en face de ce monde spirituel solaire où resplendissaient les forces lumineuses d'Ahura Mazda, le Seigneur étincelant, se dressait un monde matériel rempli des forces mauvaises d'Ahriman ; ils voyaient en face de la lumière et de la bonne création les ténèbres et la création mauvaise. Dès lors le sens de la lutte du bien et du mal dans le monde et dans l'homme engageait les perses dans une activité inlassable pour la bonne création. Si cette attitude d'apparence dualiste caractérise la morale et la religion zoroastriennes, il ne s'ensuit pas, contrai-

rement à ce qu'on a généralement dit, que ce dualisme soit définitif. Michelet l'avait déjà pressenti dans sa « Bible de l'humanité », mais la démonstration est faite aujourd'hui que dans la doctrine zervaniste qui était « la forme ordinaire du mazdéisme sassanide », Ahura Mazdah et Ahriman sont issus de Zervan, le temps sans bornes, et d'ailleurs pour tous les zoroastriens le bien l'emportait finalement après de longs combats et faisait rentrer le mal dans la norme de la bonne création (1). En suivant les traces de cette influence zoroastrienne sur les mystères égyptiens et sur les philosophies de Pythagore et de Platon qui inspirèrent surtout les premiers gnostiques, en la suivant chez Manès qui fit ensuite au IIIe siècle de notre ère la synthèse de toutes les gnoses, on voit que le même problème du mal est résolu en somme de manière analogue et on touche aux sources du catharisme.

Ce qui caractérise l'attitude des manichéens et des cathares, c'est qu'ils prennent le mal comme une réalité manifestée par les souffrances physiques et morales. A cette attitude s'est opposé Saint Augustin bien qu'il en ait toujours subi l'influence à certains égards, car il avait été pendant neuf ans auditeur manichéen, mais alors encore jeune il avait des goûts matérialistes, et se faisait une représentation matérielle des substances spirituelles, de sorte qu'il ne put pas saisir dans les mythes manichéens la description des réalités cosmiques et humaines. (Confessions IV. 24). Après une période de scepticisme, il s'attacha à la lecture des platoniciens et particulièrement de Plotin qui reconnaissait à la matière informe et aux ténèbres un rôle d'opposition et d'obstacle à toute forme, mais qui malgré cela ne voyait en elle qu'une apparence, un non-être, dans le mal physique qui en résulte un défaut de bien, et dans le mal moral une participation aux passions de l'animal. (Ennéades I.8 et II.3.4). Plotin admettant l'éternité du monde sensible comme celle du monde intelligible restait finalement dans un dualisme sans issue, Saint Augustin trouvant, comme Origène et Saint-Ambroise, l'origine du mal dans notre libre arbitre et confirmé sans doute par là dans cette opinion que le mal n'a pas de réalité positive (Confessions VII et VIII) aboutit lui aussi au dualisme sous une autre forme, celle du ciel et de l'enfer éternels. Il a méconnu ainsi la valeur de la philosophie manichéenne qui posait nettement le problème du mal au départ de ses investigations par la constatation de la lutte entre la lumière

---

(1) Christensen : L'Iran sous les Sassanides. Librairie Orientaliste 1936, p. 144 et suiv. et aussi Ch. Autran : Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme. Payot Editeur 1935.

et les ténèbres et qui aboutissait finalement au monisme du Bien. D'ailleurs il a trouvé le Dieu de l'Ancien Testament dans la tradition officielle de l'Eglise romaine.

Or, gnostiques, manichéens et cathares rejetaient de la Bible ces conceptions judaïques qui, confondant le bien et le mal, font de Jéhovah un dieu tout puissant certes, mais aussi un dieu vengeur et destructeur. Ils décrivaient cependant l'action de Jéhovah, que nous retrouvons dans les Chapitres de Manès (XXXIV. p. 86) comme le troisième Envoyé de Dieu qui a coopéré à l'organisation de la terre et de l'homme terrestre. Les conceptions judaïques ne distinguaient plus le bien du mal et le judéo-christianisme qui en est résulté a faussé la doctrine chrétienne. Les cathares, particulièrement pénétrés de sentiments largement chrétiens, répudiaient de telles notions de la divinité qui ont été la source de toutes les persécutions « par amour » et des violences inspirées par le fanatisme religieux. L'abbé Douais dans son introduction à la « Somme des autorités » a reconnu qu'ils avaient le mérite de se dégager de cet esprit judaïque qui inspirait des sectes rétrogrades du Moyen-Age et de diriger leurs regards vers un christianisme dégagé des anciennnes lois de contrainte et de vengeance.

Les cathares posaient le problème du mal de la même manière que les manichéens, mais on a dit qu'ils le faisaient tout naturellement en méditant sur les données du christianisme et comme si de leurs méditations les mêmes idées avaient surgi par une sorte de génération spontanée. Pour obtenir la démonstration définitive de l'origine du catharisme il ne faut pas relever seulement ce qu'on en savait, mais instaurer une comparaison des textes doctrinaux et des rites religieux. Les indices déjà recueillis au sujet de ces origines seront ainsi confirmés par ces comparaisons dont E. Burnouf disait si bien dans sa « Science des Religions » qu'elles sont essentielles pour s'assurer de la filiation des idées et des rites au cours des temps ; un examen de ces origines nous sera d'ailleurs utile, il nous aidera à comprendre la portée des doctrines et des rites dans le sens même de la transmutation du mal en bien et de l'évolution de l'amour.

Dès le début du christianisme, alors que la masse des fidèles s'en tenait à la foi, les initiés proclamèrent la nécessité de connaître les réalités spirituelles par une vue directe, et ils enseignèrent leurs gnoses ou sciences spirituelles ; ils connurent une grande vogue au cours des premiers siècles de notre ère, aussi a-t-on pu dire que si le christianisme a pris naissance en Judée, et s'il a été propagé par les romains, il n'a été

compris que par une philosophie grecque pénétrée d'influences orientales. On sait que Valentin, le plus grand des premiers gnostiques, a vécu longtemps en Egypte ; il s'inspirait des mystères égyptiens, et les Philosophumena ont déjà relevé l'influence des doctrines pythagoriciennes sur lui. Cependant ce qui depuis le début caractérisait la gnose en face de la foi des simples fidèles, c'était la connaissance des mystères religieux par la vue directe des initiés. Dès lors des Pères de l'Eglise grecque, comme Clément d'Alexandrie avec sa distinction des gnostiques, qui possèdent pleinement la vérité, et des simples croyants qui la saisissent par la foi, Origène qui montre l'utilité de la vision directe, ont été aussi en ce sens des gnostiques. Manès qui enseignait les données des anciennes gnoses ainsi que les connaissances qui lui étaient inspirées par le Paraclet, par l'Esprit, les cathares qui conseillaient aux chrétiens de suivre l'exemple d'Isaïe au cas d'une discussion sur un point de doctrine et de s'en remettre à la vue directe de la vérité dans le « Livre de Dieu », les cathares qui pour parvenir à cette connaissance méditaient sur les textes des Evangiles et particulièrement sur celui de Saint Jean étaient eux aussi des gnostiques.

Mais on peut découvrir trois phases principales dans l'évolution de la gnose jusqu'à eux : La première est celle des gnostiques qui s'inspirent des anciens mystères, ils se placent ainsi qu'on le voit bien jusqu'à Valentin, dans la première moitié du IIe siècle, au point de vue du Plérome primitif, du monde spirituel pur qui s'étend dans un espace idéal, et c'est pourquoi bien qu'on trouve dans Valentin la connaissance de la descente du Christ dans Jésus pour le salut de l'âme tombée dans la matière, on peut y voir une gnose qui au fond est encore pré-chrétienne. La seconde phase commence déjà au milieu du Ier siècle avec Saint Paul. Sa gnose est indiquée par l'Epître aux Corinthiens (II. 6 et III. 1) : « Nous prêchons la sagesse entre les parfaits » et « pour moi je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels ». Elle reparaît, bien qu'obscurcie, avec Clément d'Alexandrie et Origène. Clément d'Alexandrie (à la fin du Ier siècle et au début du IIe) se place directement comme Saint Paul au point de vue du Christ incarné, descendu dans la matière et ressuscité ; il se rattache à la tradition secrète des Apôtres, à la gnose qu'ils ont léguée à leurs disciples et il rappelle souvent aussi les anciens mystères. Cependant s'il reconnaît l'importance de l'action intime du Verbe révélateur, il ne retrouve pas clairement le sens du Christ cosmique, et, plus d'un siècle après, malgré des efforts analogues aux siens, Saint Augustin fait retentir

ce cri d'angoisse : « Mon Dieu, jusques à quand différerez-vous donc de me donner l'intelligence vraie du Christ, l'intelligence spirituelle du Christ, Sagesse de Dieu ? » Origène (dans la première moitié du IIe siècle), ouvre mieux la voix de la connaissance directe, il donne à l'homme des sens spirituels qui lui font percevoir des réalités supra-sensibles et il conseille une vigilante attention dans le discernement des visions ; mais sous l'influence du néo-platonisme païen il n'a vu dans le mal qu'une privation et ne l'a expliqué, comme l'a fait ensuite Saint Augustin, que par la fragilité des créatures libres.

Prenons cependant les Chapitres (1) de Manès, nous y trouvons l'indication de deux apôtres qui ont relevé l'Eglise chrétienne après Paul en s'inspirant de lui de diverses manières ; leurs noms sont malheureusement coupés dans le manuscrit, mais il s'agit probablement ainsi que le notent les traducteurs du copte, de Marcion de Sinope et de Bardesane d'Edesse : Marcion, qui au IIe siècle de notre ère, ne voulant connaître que le Christ cosmique, a rejeté l'Ancien Testament et a reçu les Evangiles, particulièrement celui de Luc, seulement à partir de son apparition en corps spirituel dans la synagogue de Capharnaum sans aucune généalogie juive ; Marcion créa un mouvement ascétique qui se répandit dans tout le monde chrétien — Bardesane, dont Saint Ephrem atteste qu'il fut le principal maître de Manès et dont la cosmogonie est la plus profonde, la plus subtile, se plaçant directement dans la ligne des chrétiens apostoliques, explique l'incarnation du Christ dans un corps spirituel, mais réel. Il est évident que Marcion est le précurseur de la doctrine populaire du dualisme du bien et du mal qui laisse la divinité du Christ au-dessus de tout contact avec la matière, mais on ne peut réellement pas comprendre le fond du manichéisme si l'on ne voit pas comment Bardesane qui a combattu le docétisme de Marcion et qu'on a considéré comme un chrétien orthodoxe est le précurseur de doctrines ésotériques sur l'origine du mal et sur l'incarnation du Sauveur, qui n'apparaissent clairement à nos yeux que beaucoup plus tard au sein du mouvement bogomile et cathare.

En effet une phase toute nouvelle de la gnose s'est ouverte avec Manès qui au IIIe siècle reconnaît en Paul le plus grand apôtre qui ait paru depuis Jésus, Manès dont l'attitude est essentiellement chrétienne ainsi que le pressentait Burkitt et

---

(1) Chapitres de Manès. ch. I. La venue de l'Apôtre.

que le reconnaît M. Le Breton (1), ainsi qu'il est prouvé par les hymnes adressés à Jésus et par les précisions que l'on trouve dans les « Chapitres » de Manès qui se dit l'inspiré du Paraclet dont la venue a été annoncée par le Christ lui-même. D'ailleurs Manès rassemble toutes les gnoses en commentant les ouvrages venus des apôtres de toutes les époques et en y ajoutant les connaissances qui lui ont été données par le Paraclet, par l'Esprit. Il ne faut certainement pas exclure par là, mais intégrer dans sa doctrine l'apport très grand du zoroastrisme et particulièrement du mithraïsme qui donnait une synthèse des mystères pré-chrétiens jusqu'après notre ère, et aussi l'apport du bouddhisme ; on ne doit pas cependant prendre une synthèse comme celle de Manès pour un ramassis de doctrines, mais comme l'expression de connaissances vécues par lui et adaptées aux besoins de son époque.

Lisons attentivement les Chapitres de Manès : le premier Eternel existe avant tout ce qui a existé et qui existera ; ce Dieu unique est au-dessus de tout, c'est le Père de la Grandeur (Zervan, le Temps sans bornes) et de lui procèdent les émanations divines. Quand un disciple demande au maître quelle est l'essence des ténèbres et du mal, il répond : « personne ne pourra publier ni révéler comment elle a été créée... mais depuis qu'elle s'est agitée, elle s'est élevée contre la lumière, afin de venir et de régner sur le pays des vivants » (2) Qu'est-ce à dire sinon que l'essentiel est dans l'action morale, dans la lutte pour le bien contre le mal. Cependant l'explication philosophique nous l'aurons dans la Cène Secrète des bogomiles de Bulgarie et des cathares du Midi de la France, dans une prière cathare récitée de mémoire et dans les déclarations faites aux inquisiteurs sur la liberté que l'homme conquiert quand il est placé entre le bien et le mal. En effet, quand le manichéisme fut répandu dans le monde entier aussi bien que dans le Midi de la France, ses adeptes furent généralement persécutés, des branches diverses plus ou moins fidèles à son esprit en sortirent. Ainsi les priscillianites d'Espagne n'avaient pas cette attitude d'apparence dualiste qui caractérise les premiers cathares du Midi, et les traités de Priscillien combattent les doctrines essentielles du manichéisme sur l'origine du mal ; d'ailleurs le témoignage indiscutable de R. Sacchoni met deux écoles à l'origine du catharisme, l'une celle de Tragurium en Dalmatie, désignée ensuite comme celle d'Albanie, et l'autre celle de Bulgarie.

---

(1) Histoire de l'Eglise, tome II, ch. XI, par. 2. Bloud et Gay, Editeurs 1935.
(2) Les Chapitres de Manès p. 5 - 34 et 67.

Dans ces régions on trouve bien à partir du IXe siècle les pauliciens qui renouvelaient le dualisme populaire, mais la facilité de leurs mœurs n'avait rien de commun avec l'ascétisme cathare et il est douteux qu'ils lui aient donné naissance. Il est probable que de plus purs centres manichéens ont propagé, au Xe siècle, le courant populaire d'apparence dualiste, considéré comme le courant primitif, auquel on a donné le nom d'albanais, et ensuite au milieu du même siècle le courant plus profond des bogomiles ou amis de Dieu, celui des cathares de l'Ecole de Bulgarie. En tout cas la source du catharisme populaire est dans l'Ecole cathare d'Albanie, tandis que nous saisissons les doctrines ésotériques des cathares dans la Cène Secrète de Carcassonne et que nous remontons par ce document à l'Ecole cathare de Bulgarie ; en effet, le texte même de la Cène Secrète qui donne l'origine divine de Satan se termine par l'indication qu'il a été apporté de Bulgarie ; de plus l'explication même de Bardesane du corps spirituel, mais réel, dans lequel le Christ s'est incarné, était enseignée comme un grand secret par des cathares du Midi de la France. Cette connaissance des deux principaux courants cathares est essentielle pour notre sujet, car une séparation absolue de l'état de pureté et de l'état de péché, une exclusion radicale de l'amour humain comme un péché inguérissable, ne nous donnerait pas la pensée profonde des cathares qui est comme celle des manichéens dans la transformation du mal en bien, dans la pénétration de l'amour humain par le Christ pour un meilleur amour. Pourquoi cette pensée n'est-elle confiée qu'à des personnes préparées ? par suite du danger de voir prendre l'explication, la finalité du mal pour une excuse à des actes mauvais ; la distinction nette du bien et du mal est nécessaire, il ne s'agit pas de la nier en allant par delà le bien et le mal, mais de faire un effort moral sérieux et sincère pour dominer le mal et aller librement à un bien plus grand que celui qui a été détruit par le mal.

La formation de l'homme terrestre et la séduction luciférienne

Retraçons les lignes essentielles de la genèse de la Terre et de l'homme terrestre selon les manichéens et selon les cathares pour relever surtout les mythes qui se rapportent à la naissance de l'amour humain et les rites qui sont les signes de sa purification, de sa sublimation en amour spirituel.

D'après les savants mêmes qui ont traduit et commenté des documents découverts aux environs de Tourfan, ville du

Turkestan oriental, et en Chine, il y a dans la cosmogonie manichéenne trois créations successives, c'est-à-dire trois périodes d'évolution du Cosmos, en y comprenant la période de formation de la Terre. Au cours de chacune d'elle agit principalement une Grandeur, une puissance créatrice émanée du Père de la Grandeur qui vit dans le monde de la Lumière, dans le monde spirituel pur. D'abord c'est le Premier homme, le Verbe, qui lutte contre les Ténèbres, ensuite l'Esprit vivant organise le Cosmos et le troisième Envoyé organise le monde autour de la Terre et contribue à la formation de l'homme terrestre. C'est dans la première période que Manès place le premier combat des puissances des ténèbres contre le monde de la lumière, mais en réalité il y a une période antérieure sur laquelle il garde le silence. L'enseignement des auditeurs manichéens commençait par celui des deux racines, des deux origines du monde ; nous lisons tout un Chapitre de Manès (le deuxième) sur la parabole des deux arbres des Evangiles de Mathieu et de Luc : « Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un mauvais arbre de bons fruits ». C'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre ; le bien et le mal viennent donc de deux racines différentes, celle de la lumière et celle des ténèbres. Ce sont comme deux arbres qui sortent de ces racines, ils s'épanouissent au cours de l'évolution portant dans l'homme et dans le monde de bons et de mauvais fruits, des fruits de vie ou des fruits de mort. Cette constatation du dualisme moral et cosmique était à la base de l'enseignement populaire manichéen et elle a été faite de la même manière dans toutes les Eglises cathares du Midi de la France sous l'influence du courant primitif qui est venu de l'Ecole d'Albanie. Nous y retrouvons l'image des deux arbres pour représenter les principes contraires du bien et du mal avec la citation du texte même de l'Evangile de Mathieu (1).

Cependant l'ésotérisme de l'Ecole de Bulgarie se manifeste dans la Cène Secrète de Carcassonne, le document le plus probant du monisme cathare ; d'ailleurs il est possible qu'un ouvrage ésotérique de Manès soit déchiffré parmi des documents découverts en Egypte, car il est démontré par le professeur Ivanov (2) que la Cène Secrète reproduit les documents qu'on retrouve dans les apocryphes chrétiens et particulièrement dans le livre d'Hénoch et il est prouvé aussi par le docteur Henning (3) que Manès avait commenté le livre

---

(1) Traité d'histoire des sectes du Moyen-Age. T. II Documents. Doellinger p. 81. Beck Editeur, Munich.
(2) Prof. Ivanov. Ecrits et légendes bogomiles. Acad. Sc. Sofia.
(3) Dr. Henning. Un livre d'Hénoch manichéen. Acad. Sc. Berlin.

d'Hénoch. Il l'avait lu et en recommandait la lecture à ses disciples. Selon la Cène Secrète (1) Satan qui administrait le monde spirituel était assis près du Père ainsi que le Christ, (ceci rappelle la toute première période de l'évolution cosmique, celle dont ne parle pas Manès dans les Chapitres), mais Satan a voulu par orgueil placer son trône au-dessus des cieux et devenir l'égal du Très-Haut. Il pénétra jusques dans le cinquième ciel pour séduire les anges ; mais le Père lui dit: « Séducteur des anges, instigateur du péché, fais vite ce que tu as conçu ». Alors eut lieu dans le ciel ce combat entre les anges rebelles et les anges fidèles, cette lutte des titans contre les dieux dont on trouve le récit dans toutes les mythologies et dans toutes les religions. Il est curieux de lire aussi dans notre document que Satan chassé des cieux avec les siens sur le firmament, prie le Père de lui accorder du repos en lui disant : « Aie de la patience pour moi, je te rendrai toutes choses ». C'est le mythe dramatique de la genèse de la Terre qui s'inaugure en somme par un accord comme celui dont on trouve un écho dans le prologue du « Faust » de Gœthe.

Voyons quelles étaient les conceptions manichéennes sur la formation de l'homme terrestre (2). Le Premier homme lumineux qui combattait contre les Ténèbres a été antérieurement absorbé par elles et il s'est mêlé à elles ; les éléments de son corps spirituel sont déchirés, dispersés dans le Cosmos qu'ils éclairent, son âme partout répandue est crucifiée, ainsi que le disait Platon dans le Timée, sur la croix du monde (3). L'Esprit Vivant a ensuite réorganisé le Cosmos pour préparer la libération de l'homme et de la lumière mêlée aux ténèbres. La puissance émanée du Père que Manès désigne du nom de troisième Envoyé va agir au cours de la formation de la Terre et de l'homme terrestre ; il est le troisième Messager parce que les deux premiers ont organisé le monde en deux périodes antérieures de l'évolution. Or cet Envoyé manifeste sa propre figure dans le monde pour libérer l'homme, descendu dans la matière, des chaînes et des liens dans lesquels il est retenu comme otage ; mais il rencontre l'opposition des archons et des puissances des ténèbres qui n'avaient aucune forme aussi belle et qui ont désiré posséder cette image ; ils ont scellé l'image du Très-Haut dans leur âme et ils ont ensuite formé Adam et Eve en l'imitant, mais en ressemblance seulement et

(1) Voir la traduction de ce texte sur l'origine de Satan, p. 141 ci-après.

(2) Voir les Chapitres de Manès, ch. LVI et LXIV. Un traité manichéen retrouvé en Chine par Chavannes et Pelliot. p. 29 et suiv. Edition du « Journal Asiatique » 1911-1913 ainsi que le texte extrait des Chapitres de Manès, sur la formation d'Adam p. ci-après.

(3) Les Chapitres de Manès, chap. LXXII.

non en vérité... Une femme libre et belle se promène à l'intérieur de son royaume, sa tenue est digne, mais la renommée de sa beauté s'est répandue dans toutes les villes. Cette femme libre ne montre son beau visage et ne va parmi les hommes que pour retrouver et sauver son frère, mais tous la regardent, les hommes bien nés comme les esclaves... De même le troisième Envoyé a manifesté son visage devant toutes les puissances pour délivrer l'homme qui était déjà crucifié dans le Cosmos, mais le désir passionné de posséder cette belle forme a fait jaillir le péché, la matière des archons des ténèbres, cette matière s'est élevée vers l'image de l'Envoyé et elle a été rejetée sur la Terre. Là elle a formé l'arbre de la connaissance du bien et du mal elle s'est mise à l'intérieur du bois et elle y a produit des fruits, ensuite les démiurges ont façonné les corps d'Adam et d'Eve par la force de ce péché, par l'énergie de cette matière. Ils ont ainsi fait selon l'image du Très-Haut, mais sans sa volonté.

Ces corps charnels, ces microcosmes ou petits mondes sont les images fidèles du macrocosme, de l'Univers des cieux et des terres, comme la copie d'un éléphant gravée par un orfèvre à l'intérieur d'une bague est semblable au corps de l'éléphant lui-même. Quand les corps ont été formés les démiurges y ont enchaîné les âmes, le péché a pénétré alors en elles avec les fruits de l'arbre de la connaissance et les a séduites. Dès lors l'homme qui dépasse en intelligence celle des autres créatures et celle des autres animaux, est devenu l'enjeu de la lutte entre les bons et les mauvais esprits, les bons l'attirant vers la vie par sa forme originelle et les mauvais le poussant vers la mort pour soumettre le monde entier. Les démiurges, les formateurs ont placé dans le plasma d'Adam et d'Eve des organes de perception et d'action ; sur tous ces organes des sens veillent, comme sur des portes du corps, des gardiens qui empêchent la lumière spirituelle d'entrer. Les âmes prisonnières des démons ont oublié leur origine et perdu peu à peu la connaissance spirituelle. L'homme avec sa faculté de réfléchir sur ses sensations n'obtient que des pensées affaiblies, il ne saisit que les reflets de la lumière dans les ténèbres, néanmoins l'Adam et l'Eve primitifs d'où sortirent tous les descendants étaient différents des hommes d'aujourd'hui. Ils étaient près de l'homme cosmique qui embrassait tout l'univers, leur substance était puissante, ils ont vécu de longues années tandis que la substance de leurs descendants s'est anémiée. Peu à peu « l'homme cosmique change, il devient comme un oiseau à qui on arrache les plumes, il devient un homme terrestre » (1). Ne saisit-on

(1) Les Chapitres de Manès. Ch. LVII p. 99.

pas ici le sens profond de cet homme que Platon définissait comme un animal à deux pattes et sans plumes et que l'on connaissait par la plaisanterie de Diogène jetant un coq déplumé dans le cénacle du philosophe ? C'est que l'homme cosmique dont Adam avait en lui le reflet portait avec toutes les forces du Cosmos les forces animiques de l'aigle, du lion et du taureau qui correspondaient aux forces zodiacales. Aussi la génération de l'homme des temps primitifs était toute différente de celle d'aujourd'hui, la conception plus puissante, la postérité plus nombreuse et les enfants étaient plus grands de taille et plus forts. Peu à peu jusqu'à nos jours les hommes ont dégénéré.

Les mythes cathares décrivent la formation de l'homme terrestre d'une manière semblable, mais nous saisirons une distinction jusque là presque entièrement cachée (sauf dans l'Evangile de Nicodème), celle du rôle de Lucifer d'avec le rôle de Satan, qui devait être oubliée ensuite au point que Gœthe a confondu ces deux entités dans son Méphistophélès.

Avant la formation de la Terre les forces d'Adam, de l'homme primitif, sont dispersées dans le Cosmos ; les étoiles, le soleil et la lune, qui étaient obscurs sont éclairés par la lumière qui lui a été arrachée (1). Au début de l'évolution terrestre nous trouvons un dragon à quatre aspects, l'un d'homme, l'autre d'oiseau, le troisième de poisson et le quatrième de quadrupède, qui correspond à la puissance des ténèbres aux cinq formes des manichéens, celles du démon, de l'aigle, du lion, du poisson et celle du dragon lui-même. C'est le chaos mauvais des forces ténébreuses animales, résidu d'une période d'évolution antérieure, celle au cours de laquelle s'éleva dans les cieux le combat des démons et des anges ; des forces mauvaises furent alors précipitées sur le firmament sous la forme d'un dragon astral ; nous retrouvons cet esprit mauvais à l'origine de la période terrestre sous l'aspect d'un dragon (2) qui demeurait dans un chaos, parce qu'il ne pouvait rien créer seul. La Terre était alors aride et tous les éléments y étaient mêlés, mais Lucifer voulant contribuer avec Satan et le Dragon à ordonner les éléments, Dieu permit qu'un bon ange, qui était Adam lui-même, l'homme primitif spirituel, le Verbe de Dieu, coopérât avec eux, et c'est ainsi que Satan, qui donna la matière, contribua avec Lucifer à l'organisation des êtres vivants (végétaux et animaux) grâce au Verbe de Dieu qui leur donna leurs formes ; nous voyons ici la distinction

(1) Doellinger. Documents, p. 158-161.
(2) Doellinger. Documents, p. 274 et suiv.

importante de Lucifer d'avec Satan : Lucifer est désigné par des cathares qui répondent aux interrogatoires des inquisiteurs, comme le diable, fils de Satan, diable principal, c'est-à-dire qu'il agit sous son influence.

L'homme est encore dans un paradis céleste autour de la Terre matérielle ; il est formé de deux anges conjugués en un seul être, il est donc en réalité bisexuel, il a un esprit, une âme et un corps spirituel ; il se divise ensuite en d'autres êtres comme un ange fait émaner de lui d'autres anges par la parole et par la force spirituelle qu'il tient de la divinité. C'est alors que Satan songe à faire un homme qui soit sa créature et son serviteur, mais il ne peut donner que la matière, et ne peut contribuer qu'à la formation des corps matériels. Aussi Lucifer pénètre-t-il dans le paradis céleste pour y séduire les âmes, il leur fait voir une belle image de femme, il leur décrit les plaisirs et les biens qui les attendent dans le nouveau royaume, il leur dit surtout (selon une prière cathare récitée de mémoire) (1) qu'elles auront désormais, si elles suivent son conseil, le pouvoir de faire le bien et le mal, alors que Dieu ne leur donne que le pouvoir de faire le bien, et que ce sera mieux comme cela. Ce mythe cathare est remarquable par sa précision ésotérique, Lucifer donne aux âmes l'impulsion de la liberté. C'est poussées par cette impulsion que les âmes descendent du paradis céleste ; elles ne sont pas libres, mais elles auront la possibilité de le devenir par le choix qu'elles auront à faire entre le bien et le mal et c'est la finalité même du mal dans un plus grand bien qui est ainsi indiquée. Cependant quand les âmes prennent des corps physiques, leurs vêtements, c'est-à-dire les éléments de leurs corps spirituels, sont comme dans le manichéisme, tués et complètement dispersés dans le Cosmos ; les cathares les comparent aux os arides d'Ezéchiel et aux corps glorieux de Saint Paul. Les âmes s'éloignant de leur esprit et dépouillées de leurs corps spirituels descendent dans les corps de boue préparés par Satan. « Satan, précise la Cène Secrète, fit l'homme à l'image de l'homme et à sa propre image » (fecit hominem ad similitudinem ejus vel sui). C'est ainsi que dans le manichéisme les archons des ténèbres ont formé l'homme primitif et qu'ils ont ajouté la matière jaillie d'eux par le désir de posséder la forme humaine idéale qui leur est apparue. Les âmes descendues dans des corps physiques furent comme prisonnières, elles souffrirent d'avoir perdu leur gloire céleste et de se voir dans des formes mortelles aux sexes différents, mais elles y oublièrent leur origine ainsi que les biens spirituels qu'elles avaient auparavant.

---

(1) Voir le texte de cette prière p. 143 ci-après.

Le mythe cathare du paradis céleste est complété dans la Cène Secrète (1) par la description du paradis terrestre qui est l'œuvre de Satan et où les hommes vont vivre sous l'influence de Lucifer après leur incarnation dans des corps. Ce nouveau paradis de l'âme n'est d'ailleurs que le corps physique lui-même : Satan, l'instigateur du mal qui agit toujours en imitant Dieu, conçut le dessein de faire un paradis. Il y planta un certain nombre d'arbres, et il y fit entrer Adam et Eve en leur interdisant de manger de leurs fruits. Cependant c'était un paradis trompeur, en effet qu'ils mangeassent ou non de ces fruits, ils ne pouvaient pas éviter la mort. D'ailleurs Lucifer entra dans le paradis, y planta au milieu un roseau, y fit entrer un serpent, et, tandis que pour cacher ses intentions il conseillait aux hommes de manger des fruits des arbres du paradis, mais de ne pas manger surtout des fruits de ce roseau qui était l'arbre de mort, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il entra dans le serpent, prit la forme d'un bel adolescent, inspira à Eve des désirs ardents, et la séduisit ; il fit de même avec Adam en prenant une figure de femme. Il naquit ainsi de l'un et de l'autre des fils du serpent, des enfants de Lucifer qui feront jusqu'à la fin du monde les volontés de leur père.

Ainsi au sein de l'homme, dans les profondeurs de son être, se conserve le souvenir du paradis céleste perdu où l'homme bisexuel était en rapport avec tout le Cosmos. Après la séparation des sexes et l'incarnation des âmes dans des corps matériels séparés, organisés par l'apport de la matière issue de Satan, Lucifer a donné à l'homme les organes de la connaissance extérieure. L'arbre principal du paradis de Lucifer est comparé à un roseau dans la Cène Secrète, mais cet arbre du paradis intérieur du corps humain était d'abord vigoureux, ses racines, tournées vers en haut dans la tête de ce corps, plongeaient dans la vie de tout le Cosmos, ses branches, comme des végétaux merveilleux s'irradiaient dans le réseau des nerfs. Il était connu comme le figuier dans la Bagavad Gîtâ, le chant du bienheureux des Indous, par lui l'homme percevait encore la lumière spirituelle du Cosmos, mais peu à peu au cours de l'évolution le grand arbre s'est désséché, c'est le figuier stérile de la parabole évangélique ; les organes des sens n'ont plus laissé passer la lumière, ainsi que l'a dit Manès ils n'en saisissent plus que le pâle reflet extérieur et aujourd'hui l'arbre de la connaissance n'est plus qu'un frêle roseau. La pensée de Pascal ne se vérifie-t-elle pas, ne s'approfondit-elle pas ici ? : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant » ; car c'est

---

(1) Voir l'extrait de la Cène Secrète sur la création de l'homme terrestre et le paradis de Lucifer, p. 144 ci-après.

dans la pensée réfléchie et abstraite que se manifeste précisément l'impulsion de liberté que Lucifer a donnée à l'homme, tandis, au contraire, que par les désirs, par les sentiments qu'il inspire et par la force génératrice, Lucifer enchaîne les hommes. En effet, dès qu'Adam et Eve se sont trouvés dans des corps matériels, ils ont perdu peu à peu la connaissance spirituelle et profonde qu'ils avaient l'un de l'autre, ils se voient dans la nudité de leurs corps physiques. La connaissance réciproque d'Adam et d'Eve passe par leurs corps et c'est pourquoi Lucifer qui continue à exercer son action sur eux leur insuffle le feu des désirs sexuels et leur fait engendrer des corps physiques. La honte qu'ils en éprouvent vient du souvenir de leur passé spirituel. C'est l'amour luciférien qui est la source de la génération des corps physiques et ces corps sont des fils du serpent. L'influence luciférienne est étroitement liée à la matière ; le péché, l'influx du serpent est ce qu'on désigne aujourd'hui du nom de proto-plasma des germes, ce qui attire au cours de la conception le plasma, la substance matérielle du corps physique, mais si la chair naît de la chair, l'âme naît de l'âme, c'est-à-dire que des âmes individuelles s'incarnent dans des corps séparés et les mêmes âmes passent à travers des vies successives dans de nouveaux corps. Les corps matériels sont mauvais, ils sont soumis à la maladie et à la mort, mais ainsi l'âme s'en détache et, en passant par des épreuves et des souffrances, elle se purifie peu à peu et retrouve des vérités salutaires

Or l'âme s'unit au corps physique quand elle s'incarne et elle pénètre d'autant plus profondément dans ce corps que son énergie s'accroît davantage ; on peut dire alors qu'elle est comme mariée avec ce corps, et c'est pour elle une cause incessante de tourments. Nous trouvons ainsi un aspect essentiel du mythe de Psyché qui a été transmis au Midi de la France sous la forme d'un conte populaire dont voici un aperçu : un homme qui cultivait sa vigne voit en soulevant une grosse pierre surgir un serpent qui le menace et le somme de lui donner une de ses trois filles en mariage. Seule la plus jeune accepte de faire ce sacrifice et elle descend sous terre dans un palais merveilleux où les noces sont célébrées. Cependant comme elle est effrayée de voir un serpent à côté d'elle, elle apprend de lui qu'il est en réalité un beau prince qu'une fée a ensorcelé et qu'il peut redevenir homme pendant la nuit... Ses sœurs étaient curieuses de pénétrer dans le secret de cette existence mystérieuse, alors elle les invita à le voir pendant la nuit. Le prince avait averti sa femme de ne pas toucher à la peau dont il se dépouillait, si elle invitait ses sœurs, sans quoi de grands malheurs fondraient sur eux deux. La sœur aînée,

remplie de désirs et de jalousie en voyant le beau prince, prit un flambeau à la main pour le regarder de plus près, mais elle l'approcha par méchanceté de la peau du serpent qui s'enflamma aussitôt. Alors le charme est rompu ; le prince chasse les deux sœurs ainsi que sa femme de son palais, et celle-ci ne le retrouve qu'après avoir erré pendant sept ans dans le monde, après avoir chaque année rempli une bouteille vide de ses larmes de douleur et usé une paire de sabots de fer.

On a déjà dit que ce mythe, décrit dans les Métamorphoses d'Apulée, renferme une partie de la doctrine des gnostiques (1), mais nous pouvons préciser en rappelant que Basilide a expliqué la constitution de l'âme humaine en trois puissances dont le déploiement est graduel au cours de l'évolution humaine : l'âme animale qui est en rapport avec le corps matériel, l'âme logique qui est de substance moyenne et qui s'exerce sur les perceptions sensibles, l'âme pneumatique ou spirituelle qui est tournée vers l'Esprit. L'action principale de ces forces dans tel ou tel homme crée son état d'âme qui le classe dans l'une des trois catégories humaines qui correspondent aux mondes décrits par Manès, hors du monde cadavérique où vont les âmes perdues : les mondes hylique, psychique et pneumatique ! (2)

La seule sensibilité laisse l'âme dans les liens de la chair et la met en rapport avec le monde matériel, mauvais, elle n'est plus d'aucun secours à l'homme pour son relèvement ; la raison qui est essentiellement humaine engage l'âme dans la voie de la connaissance et de la libération, mais les hommes qui ne sont soutenus que par elle sont soumis aux épreuves des vies successives, ce sont les auditeurs et les croyants du manichéisme. Ces deux forces de l'âme ont agi principalement au cours de civilisations antérieures, celles de l'Egypte et de la Chaldée, celles de la Grèce et de Rome, elles ont donné leur impulsion à l'évolution humaine, mais elles ne suffisent plus à porter l'homme en avant, elles sont trop passives, il faut que naisse au sein de l'âme humaine la force spirituelle de la volonté consciente. C'est cette volonté qui pénètre le plus profondément dans le corps physique pour agir et pour amener par ce sacrifice tout l'homme dans la voie de la pureté et du salut que suivaient les Elus manichéens et cathares en précurseurs de notre époque.

Ainsi dans le conte languedocien la sœur aînée est la sensibilité, en elle s'éveillent les désirs et les passions, la concupiscence de la chair la brûle ; la seconde sœur est la raison qui connaît et qui accompagne la sensibilité ; la plus jeune sœur,

---

(1) Œuvres complètes d'Apulée, traduct. Bétolaud. T. I. Les Métamorphoses ou l'Ane d'Or. p. 127 et suiv., 433 et suiv. Garnier fr., Paris.

(2) Chapitres de Manès, chap. XLVIII et Baur. Le système religieux manichéen, p. 317. Edition Bandenhoeck et Ruprecht, Goettingen.

plus spirituelle, est la volonté consciente, la force de l'âme qui agit dans le corps physique selon l'Esprit. Le sacrifice dans l'action est signifié dans le mythe de Psyché ; en effet Cupidon, l'amour luciférien, qui insuffle son désir à l'âme qu'il aime, lui défend lui-même de chercher à voir sa figure, mais ce sacrifice est plus caractérisé dans le conte languedocien, car le serpent y défend à la plus jeune sœur de toucher à sa peau, à sa matière physique. Apulée couronne les épreuves de l'âme par sa délivrance et son mariage avec Cupidon dans l'Olympe, mais c'est là une conception païenne, c'est-à-dire une vue qui reste luciférienne.

Il y a dans le conte languedocien quelques données nouvelles qu'on ne trouve pas dans Apulée et qui répondent très bien à la doctrine chrétienne cathare. Le serpent représente l'ensemble des forces unies à la matière terrestre depuis le dragon qui est à l'origine de la formation de la Terre, jusqu'au minéral, au végétal, à l'animal qui composent l'être humain actuel. Or, pendant la nuit l'homme se dépouille de sa peau de serpent et l'âme retrouve dans le monde spirituel en se détachant du corps physique les forces de l'homme pur, celles des corps spirituels qu'elle a abandonnés en descendant dans la matière. La seconde donnée est dans le nombre des épreuves subies par l'âme. Selon Apulée, Psyché passe par quatre épreuves principales qui font penser à celles des quatre éléments dans les initiations païennes anciennes. Selon les cathares, Dieu a permis à Satan de gouverner ce monde pendant sept aeons ou sept périodes de temps ; or, dans notre conte, l'âme subit ses épreuves pendant sept ans, et c'est probablement une allusion aux vies successives qui se déroulent pendant un cycle septénaire. Les sept degrés d'initiation étaient marqués pour les manichéens par les quatre sceaux des auditeurs et les trois sceaux des élus ; l'initiation cathare, dont les sept degrés sont rappelés par l'échelle de Sagesse du poème sur Boèce, paraît avoir signifié par des rites surtout les trois degrés supérieurs qui sont ceux de l'initiation chrétienne des bons-hommes. Par eux nous allons voir les forces du serpent se dépouiller de leur peau matérielle et s'unir à l'âme sous l'impulsion du Christ pour entrer dans un monde nouveau.

De l'amour luciférien à l'amour chrétien
Les étapes de la pureté

Selon la doctrine des manichéens et selon celle des cathares, l'amour inspiré par Lucifer est un amour sentimental, égoïste, fait du désir de possession de l'être aimé ; il va souvent jusqu'à la passion exacerbée par la jalousie et la haine qui sont la

contrepartie, qui sont l'ombre de l'amour luciférien ; suivi de déceptions, il amène au suicide. Cet amour égoïste et passionné est inspiré par des entités lucifériennes ; quand il devient altruiste, qu'il se change en désir de servir la personne aimée, il se mue en amour chrétien. En quoi consiste le mal et le péché ? La matière est l'aspect physique des ténèbres ; le mal en est l'aspect moral. De belles formes humaines ont servi de modèle pour l'organisation d'éléments matériels issus de Satan, ces formes étaient conçues en elles-mêmes par le Verbe, la Parole vivante et créatrice, c'étaient celles d'Adam et d'Eve avant la séparation des sexes et avant la descente sur la Terre. En se plongeant dans la vue des formes physiques sensibles l'homme a perdu de vue les corps spirituels et s'est attaché à des formes périssables ; le désir, l'amour de l'homme se sont tournés vers la connaissance de la chair ; comment faire de ce mal un plus grand bien que celui qui était donné à l'homme auparavant ?

D'abord il faut élargir la connaissance, ouvrir peu à peu les portes des organes sensibles, en maîtrisant les gardiens qui veillent sur le seuil pour ne laisser passer que les apparences du monde sensible. Il faut arriver à percevoir de nouveau l'essence des êtres et des objets qui nous entourent en ouvrant nos sens à la lumière de l'Esprit. Alors une connaissance plus profonde des êtres, la vue de leurs forces spirituelles, éclairera notre amour. L'aspect de belles formes pénétrées de la séduction de Lucifer a entraîné l'homme dans la matière physique, mais il échappera à l'esclavage des sens en contemplant les forces spirituelles qui resplendissent dans la beauté de ces formes. L'amour platonicien n'est pas dans un vague sentimentalisme, mais dans l'amour pur d'un être réel et plus vivant que son apparence sensible. Cet amour est indiqué par la légende des trois amis du roman de Barlaam et de Josaphat, écrit par un manichéen et dont nous avons une traduction languedocienne et cathare : amour des biens extérieurs qui ne sont d'aucune utilité, amour de la famille qui nous accompagne jusques aux portes de la mort et amour de l'âme qui nous défend devant Dieu. Manès décrit dans ses Chapitres cette femme d'une grande beauté qui est comme une forme idéale conçue par le Verbe et qui s'avance vers l'homme son frère pour le sauver ; c'est Sophia pour les gnostiques, Maria pour les cathares, c'est l'âme parée de toutes ses fleurs de sagesse qui vient vers l'homme enchaîné. Dans un poème qui commente le « de consolatione de Boèce » et qui est l'un des premiers documents poétiques de la langue d'oc (1), la sagesse consolatrice qui visite le philo-

(1) Voir les Chrestomathies provençales d'Appel et de Bartsch, et Raynouard. Choix de poésies originales des troubadours. T. II. Didot, éd.

sophe dans sa prison est décrite comme une femme au beau visage et aux vêtements éclatants de blancheur faits de charité et de foi. Ceux qui espèrent qu'elle fera à leur désir, l'aiment d'abord, puis la haïssent et perdent son amour. Elle porte sur un pan replié de sa robe la lettre Pi (sans doute Pistis-foi), qui signifie la vie que mènent les croyants sur la Terre, et sur sa chape la lettre grecque thèta (sans doute Théos-Dieu), qui signifie la droite loi du ciel suivie par les purs. Car l'échelle à sept degrés qui monte de la foi à la connaissance de Dieu, de la Terre au monde spirituel est faite des vertus qui élèvent les bons-hommes jusqu'à l'amour de la sagesse et rachètent leurs fautes. C'est l'amour de Sophia, de Maria qui nous paraît aussi avoir inspiré les troubadours du Midi de la France, ils en ont donné une expression poétique et populaire en décrivant leur courtoisie pour une femme dont la beauté les enchantait, mais pour qui leur sentiment restait pur de toute souillure.

L'amour se dégage ainsi des sens pour s'attacher aux belles formes physiques et s'élever par elles à l'amour des belles âmes. Au cœur de cette métamorphose nous voyons agir la force créatrice de la volonté humaine qui a la possibilité d'un choix libre entre le bien et le mal, entre la beauté spirituelle et les voluptés physiques. C'est dans l'action intérieure de l'âme qui choisit entre deux actes possibles que se manifeste sa force, sa puissance créatrice. En effet, choisir entre deux séries d'actes possibles, c'est accomplir déjà un acte préalable de création libre qui donne l'impulsion initiale à une série d'actes déterminés. Ainsi la force génératrice des corps est transmuée en force de création spirituelle. Aucune contrainte extérieure, sociale ou ecclésiale, ne peut réaliser une pareille alchimie. Quoi qu'on fasse, qu'on y mette des formes sociales ou non, l'amour sexuel est pénétré de l'influence de Lucifer ; libérer l'amour de cette tendance fatale qui le fait dévier vers la matière, vers le péché satanique, libérer l'amour humain ainsi que Lucifer lui-même par l'amour chrétien, était l'idéal même des cathares. Il y avait là un refus radical de considérer comme religieux le mariage ou l'union civile, mais pas de mépris de la famille. Il faut pour ne pas voir une chose aussi claire s'arrêter à un préjugé rituélique et ne trouver de famille qu'après un « mariage religieux ». Les cathares comme les manichéens savaient remplir leur devoir à l'égard de leurs familles comme à l'égard de leur patrie : les bons-hommes, les chrétiens qui recevaient le Consolament avaient le consentement de leur conjoint et ne s'enfermaient même pas dans des couvents, ils furent respectés et aimés par les seigneurs et les populations du Midi de la France.

Les cathares laissaient en effet une pleine liberté aux

croyants, aux auditeurs de leur Eglise. Les étapes de la pureté étaient pour eux plus longues qu'on ne l'a pensé en ne considérant que la vue superficielle et superstitieuse qu'on en eût dans une seule région du Midi de la France à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe siècle, par suite de la décadence du catharisme. Il ne faut pas oublier que la doctrine de la réincarnation était enseignée jusqu'au sein du Moyen-Age par les cathares et que dès lors ils ne réprouvaient pas en doctrine des unions sexuelles qui aboutissaient à la génération des corps nécessaires pour l'incarnation des âmes. Les hommes n'étaient d'abord que des croyants, ils devaient, en suivant les conseils des bons-hommes, des purs, rencontrer les forces de rédemption et de salut dans l'une des vies successives qu'ils parcouraient pour réparer leurs fautes par des épreuves et des souffrances. En aucun cas donc, le seul Consolament, la seule Consolation, ne pouvait in extremis les sauver comme un rite magique ou comme un sacrement de l'extrême-onction. L'influence de pureté d'une élite ne pouvait pas plus aboutir à un « suicide collectif » que celle des moines catholiques et une initiation convenable ne pouvait pas favoriser des suicides individuels, car cette initiation portait précisément sur la nécessité des vies terrestres : c'est sur la Terre que l'évolution, que la transformation des forces humaines doit se produire au cours des millénaires jusqu'à la transformation complète des corps.

Voyons, en effet, quelles étaient les puissances de rédemption dont les manichéens et les cathares appelaient l'intervention et aussi comment des rites concordants chez les uns et chez les autres n'étaient que les symboles des étapes de la purification, les signes des degrés de la pureté acquise par les chrétiens, par les initiés.

Nous savons qu'au cours de la genèse du monde et des périodes de l'évolution agissent des Grandeurs ou Puissances créatrices, selon Manès. Il y en a cinq en commençant par le Père de la Grandeur, quatre Grandeurs sont émanées de lui : Le Premier homme qui lutte contre les ténèbres s'identifie visiblement au Christ, l'Esprit vivant qui organise ensuite le Cosmos correspond au Saint-Esprit, tandis qu'au centre de l'évolution cosmique le Troisième Messager, le Troisième Envoyé, qui est un Jéhovah pur de toute influence satanique, agit particulièrement à l'époque de la formation de la Terre et de l'homme terrestre. Mais ensuite le relèvement, la purification, l'évolution de l'homme se fait à l'inverse de l'involution, de la descente des membres de la Triade divine, par l'action graduelle de l'Esprit de lumière et du Paraclet, de Jésus ou du Christ Glorieux et du Père de la Grandeur, dans les périodes

suivantes, pour la formation de l'homme nouveau qui vivra dans un nouvel aeon, un nouvel éternel, comme un membre des Hiérarchies Divines.

Si l'on s'arrête d'une manière superficielle aux termes employés par les premiers manichéens, on ne verra pas l'identité pourtant certaine de la cosmogonie manichéenne avec le christianisme et la cosmogonie cathare. Les manichéens ont mis toujours la vie au-dessus des formes par lesquelles elle s'exprime, ils ont su à travers les siècles, adapter leur vie spirituelle à tous les peuples en l'exprimant par des doctrines et des rites qui paraissent différents à des observateurs superficiels, mais qui sont les mêmes dans leur essence. Selon les cathares l'action des membres de la Trinité se manifeste dans l'organisation du monde, mais quelle est la Puissance divine qui envoie l'Adam spirituel à l'époque de la formation de la Terre et de l'homme terrestre, sinon Jéhovah que les cathares comme Valentin et Manès distinguaient de Satan ? Ils disaient en effet que les Juifs avaient adoré le diable sous la forme du veau d'or et ils dénonçaient les influences sataniques qui avaient faussé « les commandements de Dieu », mais ils affirmaient (selon l'inquisiteur Monéta) que Dieu a sauvé Noé du déluge afin que sa race se propage et que les âmes puissent trouver place pour faire pénitence et regagner le ciel ; or c'était là Jéhovah dont ils disaient souvent qu'il avait donné l'ancienne loi maintenant dépassée par la grâce du Christ.

Quelles sont les Puissances de rédemption et de salut auxquelles les cathares faisaient appel ? C'étaient celles de l'Esprit, du Christ et du Père qui agissent principalement à des époques successives pour la rénovation de l'homme et pour la formation d'une nouvelle Terre, d'une nouvelle Jérusalem Céleste : l'Esprit retrouvé par l'initié au sein de son âme, le Christ vu autrefois sous son aspect éthérique, maintenant, après son incarnation dans le corps de Jésus qui a été fait d'une substance réelle, mais spirituelle, qui a été constituée sous l'action de l'Esprit, non de la masse commune de la chair d'Adam, mais d'une chair restée pure (1), le Christ se manifestant de nouveau sous la forme éthérique de Jésus Glorieux, et enfin, le Père dont les forces créatrices, vont jusqu'à la transformation complète du corps physique.

En comparant les rites cathares à ceux des manichéens on s'aperçoit qu'ils étaient seulement des signes, des symboles de l'état d'évolution des chrétiens, mais non des sacrements magiques doués d'une influence extérieure. Dans tous les docu-

(1) Doellinger. Documents. p. 277, 278. 613.

ments manichéens on trouve d'abord la distinction des fidèles en croyants ou auditeurs et en élus, ceux-ci sont souvent désignés du nom de purs et de bons (1) ; il en est exactement de même chez les cathares avec cette inversion des mots d'hommes bons en bons-hommes, habituelle à la langue du moyen âge. On ne lit pas plus dans les livres manichéens que dans ceux des cathares l'épithète de parfait, car on ne peut pas la traduire en ce sens absolu des termes « d'hérétiques parfaits » que soulignent malicieusement les critiques des cathares dans les documents de l'Inquisition. On lit en effet dans les documents manichéens : un auditeur accompli, un élu accompli, pour désigner ceux qui remplissent bien leur devoir. Les trois principaux rites manichéens étaient l'imposition des mains, la cène et la consécration des prêtres, nous allons les retrouver exactement dans le Consolament ou Consolation, dans la cène et dans la consécration des prêtres cathares. L'imposition des mains est un rite essentiellement chrétien, pratiqué par les apôtres du Christ ; il a été transmis par tradition, on le trouve mentionné dans le texte copte de la Vision d'Isaïe dont se servaient les manichéens et dont les cathares avaient une traduction latine. Examinons le rite manichéen selon les Chapitres de Manès qui nous le révèlent pour la première fois (2) : Quatre signes s'appliquent à l'éducation des auditeurs, des croyants manichéens, ils sont suivis d'un cinquième, celui de l'imposition des mains qui est donnée aux élus ; ils ont été connus et pratiqués déjà, au cours des périodes d'évolution qui ont précédé celle de la Terre, par les dieux et par les anges qui aidaient le Premier homme dans sa lutte contre les puissances des ténèbres. Maintenant c'est l'Esprit de lumière qui, par l'entremise de ceux qu'il illumine, choisit par ces cinq signes les membres de son Eglise. Le fils de la paix reçoit de lui le salut de paix et c'est un *croyant*, il prend la main droite qui lui est tendue et il se range dans l'assemblée parmi les justes ; il reçoit ensuite le baiser d'amour et il devient un fils de l'Eglise ; il est honoré et il rend les honneurs au Dieu de vérité ainsi qu'à la sainte Assemblée qui est l'espoir des croyants, enfin il reçoit l'imposition des mains quand il sort de son corps vers la manifestation du maître intérieur et qu'il aperçoit la Forme de lumière, Pneuma et Paraclet ou Esprit consolateur ; il devient un *élu*, un homme accompli, il rend hommage au Dieu de vérité et le glorifie.

---

(1) Waldschmidt et Lentz. Dogmatique manichéenne des textes chinois et iraniens, p. 17 et 46. Acad. Sc. Berlin. Chavannes et Pelliot. Un traité manichéen retrouvé en Chine. p. 58 et 73 à 88. « Journal Asiatique » 1911-1913 Paris.

(2) Voir ci-après, p. 145, l'extrait des Chapitres de Manès sur l'imposition des mains.

Cette imposition des mains est le signe de la force qui va du supérieur à l'inférieur, force de guérison et de salut. De même au moment de la mort la Forme de lumière accompagnée des anges est présente devant l'âme et la console, la rassure de la crainte des démons qui détruisent son corps.

Si nous comparons à ce rite celui du Consolament, de la Consolation cathare, nous trouverons à celui-ci à peu près les mêmes formes et surtout le même sens (1) : Le *croyant* albigeois reçoit l'enseignement de la doctrine et particulièrement celui du Pater qui exprime la correspondance de l'homme avec l'Univers. De nombreuses citations de Saint-Paul, la constitution de l'homme en esprit, âme et corps qui s'appuie sur ses Epîtres, nous rappellent la place particulièrement importante que Manès donne à Paul parmi les apôtres. Le croyant entre ainsi dans l'Eglise des purs, il assiste aux cérémonies comme celle de la Consolation, il y reçoit et donne le baiser d'amour, il vénère *les purs* par une génuflexion et une révérence. Quand il est ainsi préparé, il reçoit l'imposition des mains qui est le signe même de la rencontre de l'Esprit et de la prise de conscience de son action en lui-même. Ce rite est le même pour un mourant, car il va rencontrer l'Esprit après sa mort et en recevoir en réalité une consolation spirituelle. Avant de connaître les Chapitres de Manès qui donnent le sens de ce rite nous avons pu l'expliquer ainsi grâce aux données de la science spirituelle moderne constituée par Rudolph Steiner (2). « Tandis que les bons-hommes imposent leurs mains au nouveau chrétien et prononcent leur invocation, le Paraclet, l'Esprit consolateur lui apparaît sous la forme d'une entité astrale. Et quand l'ancien met le livre au-dessus de sa tête, l'initié éclairé par la lumière de l'Esprit peut lire l'écriture occulte qui manifeste à ses yeux clairvoyants, sous une forme imaginative, la parole de l'Evangile, l'action du Verbe qui pourra désormais se faire sentir de plus en plus nettement dans son corps astral purifié. » D'ailleurs, disaient les cathares, il y a selon Saint Paul (2e Epître aux Corinthiens IV. 16) un corps extérieur et un corps intérieur. Ce n'est pas un geste extérieur qui est essentiel, mais bien la présence du maître intérieur et l'action de sa main sur le corps intérieur de l'initié. Ainsi donc, « s'il est vrai de dire que l'imposition des mains pratiquée extérieurement n'était qu'un acte symbolique, elle correspondait néanmoins à une réalité spirituelle, à l'imposition des mains donnée par le maître intérieur ».

Nous sommes encore ici au premier des trois stades de la

---

(1) Voir ci-après, p. 146, l'extrait du rituel provençal sur le rite du Consolament.

(2) L'initiation Spirituelle des Chrétiens Albigeois. Revue la Science Spirituelle numéro 4, 1925, p. 116 et suiv. Paris.

purification des corps, signifiés déjà par les trois grands mystères valentiniens et par les trois sceaux manichéens, le stade de la purification et de la transformation des forces animiques du caractère, mais la purification des tempéraments et des forces vitales ainsi que celle du corps physique lui-même s'annonçaient déjà dans le rite de l'imposition des mains, du Consolament. Elles étaient particulièrement signifiées chez les cathares comme chez les premiers manichéens par la cène pratiquée comme au temps des apôtres — action purificatrice des forces du Christ sur le tempérament de l'homme — ensuite par la grande imposition des mains qui consacrait les prêtres et donnait tout son sens à la remise des vêtements, ces symboles des corps glorieux, mais réels, que les chrétiens doivent conquérir dans les siècles à venir pour devenir des hommes parfaits avec l'aide des forces créatrices du Père.

Peu à peu l'homme reprend ainsi ces corps spirituels qu'il avait abandonnés au moment de sa chute. L'union de l'âme avec son esprit était, selon les gnostiques, célébrée par des noces spirituelles ; de même selon les manichéens dont de nombreux hymnes retrouvés en Egypte disent l'aspiration de l'âme qui se prépare à entrer dans la chambre nuptiale de Jésus, son époux ; les cathares aussi considéraient cette union de l'âme avec son esprit et avec le Christ comme le véritable mariage religieux dont le sens était profané quand on l'appliquait à l'union des corps. L'âme, descendue dans un corps engendré par l'influx du serpent, le transforme au cours des vies successives pour qu'il soit l'expression des forces spirituelles les plus pures. Quand on demandait aux cathares leur opinion sur le mariage terrestre ils répondaient, selon la Cène Secrète, que les disciples de Jean se mariaient, mais non les disciples du Christ. La loi et les prophètes ont régné jusques à Jean-Baptiste, le précurseur, c'était la loi de Jéhovah (et selon Manès celle du Troisième Envoyé) celle des générations au cours des vies successives soumises aux influences lucifériennes et sataniques. Jéhovah a imposé l'ordre des réincarnations pour que l'âme puisse trouver la voie du salut dans l'une de ses vies terrestres, mais cette loi s'est affaiblie et la grâce du Christ doit la remplacer, ainsi que le disait Saint Paul (Epître aux Hébreux, VII et X). Mais comme l'indiquaient les Evangiles de Matthieu et de Luc cités par les cathares albigeois (Matthieu XXII-29) (Luc XX-34-36) : les enfants de ce siècle se marient, mais à la résurrection on ne se marie pas, les ressuscités sont comme les anges, ils sont fils de Dieu étant fils de la résurrection. — Quand les âmes au cours de leurs vies successives arriveront à transformer les corps dans lesquels elles s'incarnent, elles atteindront à la stature de

l'homme parfait ; la plus jeune sœur, du conte du serpent, la plus jeune puissance de l'âme retrouvera après ses épreuves le vrai mariage avec son homme de lumière.

Le symbole de cette union finale des sexes dans le même être et de la régénération complète de l'homme était pour les manichéens la croix de lumière, la croix solaire du Christ glorieux. Elle est mentionnée souvent dans les Chapitres de Manès. Ces corps spirituels qui revêtaient les âmes dans le monde primitif et qui ont été déchirés, ces éléments purs qui ont été dispersés, cette force vivante qui a été engloutie dans la chair, sont aussi la croix de lumière, le signe même de la concentration des sexes, des forces masculines et féminines qui rayonnent de lumière en son centre, en un seul être ; c'est la croix qu'on voit représentée près de la tête d'un initié de Tourfan et que nous retrouvons avec ses douze perles dans la croix du Languedoc. L'explication même de la croix de lumière était donnée par les cathares qui citaient le chapitre d'Ezéchiel (XXXVII-4) (1) : Quand l'esprit fera revivre les éléments desséchés (ossa arida) des corps spirituels, le fils de l'homme prendra deux bois dans sa main pour n'en faire qu'un, ainsi il rassemblera les enfants d'Israël divisés en deux nations pour les réunir en une seule et « ils ne se souilleront plus par leurs dieux infâmes ». Dieu les multipliera lui-même, c'est-à-dire qu'il donnera lui-même les corps glorieux aux âmes ressuscitées. Ezéchiel signifie nettement par là que la génération des corps n'existera plus, que l'homme ne suivra plus les impulsions de Lucifer et de Satan et que les forces masculines et féminines seront réunies dans l'homme régénéré. La croix carrée était chez les cathares le signe de cette union, de cette synthèse finale des sexes, nous la retrouvons sous la forme de la croix grecque dans un certain nombre de lettres ornées du rituel cathare (2).

La Pensée Vivante et l'Homme Nouveau

Quel est le grand moyen d'action de l'homme qui veut accomplir la transformation de ses corps ? Manès disait que la lumière de l'Esprit et de l'amour pour pénétrer en nous livre combat à l'Esprit des ténèbres, il s'agit d'aller de la pensée abstraite, de la pensée morte à la pensée vivante, d'entendre l'appel qui surgit au sein de toutes les forces spirituelles, qui les éveille, les amplifie et les fait revivre, de recevoir l'inspiration

---

(1) Somme des Autorités p. 122 : Documents de Doellinger page 156.

(2) Le Nouveau Testament, traduit au XIII[e] siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare. Leroux Editeur. Voir particulièrement en tête de l'ouvrage le fac-similé de la page 412.

de ces forces qui sont les forces de l'âme, de la lumière astrale, les forces vivantes et celles des éléments (1). Ainsi que l'a écrit A. Steffen (2) : « La parole était éprouvée par les anciens comme un être divin. Aussi voyait-on dans le son (appel-audition) une entité spirituelle qui réveillait l'âme de l'homme. Celle-ci a perdu toujours davantage dans la foi (Pistis) la force de recevoir un message de la sagesse. Elle ne peut l'atteindre de nouveau que par la connaissance des mondes supérieurs. Pistis Sophia doit devenir science spirituelle ». Par là nous saisirons plus que des apparences, la connaissance et l'amour nous uniront à l'essence même des êtres ; nous dépasserons les limite du savoir posées par Kant, ce dernier des scolastiques, dont les enseignements abstraits de la « Critique de la Raison Pure » ont desséché les sources jaillissantes de pensée et de vie. Des philosophes comme Solovieff et Berdiaeff, ainsi que Victor Hugo d'ailleurs, ont vu que la science et la religion, que la raison et l'amour doivent de nouveau se rencontrer et que la nécessité d'une gnose, d'une science religieuse, se fait sentir. R. Steiner a répondu à ces aspirations en enseignant une science spirituelle moderne pleine de richesses.

Ls cathares comme les manichéens s'efforçaient d'amener à la connaissance spirituelle leurs fidèles croyants par la lecture du « livre de Dieu ». Ils n'avaient pas de temples particuliers, ils se rassemblaient aussi bien dans les églises catholiques qu'en des maisons ordinaires et, s'il le fallait, dans des grottes. Entrons avec eux dans l'église Saint-Nazaire, à la Cité de Carcassonne (3) : La rosace du Nord aux pétales verts et violets est celle de Marie-Sophia, la rosace du Sud où domine le ton rouge, est celle du Christ glorieux. Une note de la « Cène Secrète » rappelle l'Evangile et l'Epître qui soutiennent l'Eglise. Nous les trouvons ici à l'orient dans le chœur : à gauche du côté de l'Evangile nous voyons un vitrail qui donne la lignée des rois de Jessé, à droite du côté de l'Epître un vitrail où s'élève un arbre immense devant lequel nous allons nous arrêter.

Les cathares l'ont vu. Quel est-il et que pouvaient-ils en penser, non dans le sens de quelque hérésie arbitraire, mais dans celui de l'orthodoxie ésotérique, dans celui d'un approfondissement de la foi catholique en science spirituelle ? Sur des fonds bleus et rouges se dresse l'arbre au pied duquel on aperçoit Adam et Eve, entre eux un corps de serpent à torse et à tête

(1) Chapitres de Manès, chap. XVI, p. 54 et suiv .

(2) A. Steffen. Aphorismes dans la revue Le Goetheanum. Numéro 21 - 1936. Dornach (Suisse).

(3) J. Poux, La Cité de Carcassonne, p. 23 et suiv. E. Privat Editeur, Toulouse.

humains est enroulé autour du tronc, à gauche du côté d'Adam est l'arche de Noé, à droite du côté d'Eve l'arche d'alliance ; les branches de l'arbre portent de larges banderolles couvertes de caractères gothiques et donnant comme des fruits par des cartels en forme de cœur. Au sommet de l'arbre on voit le Christ en croix, au-dessus un pélican qui garde des œufs, à gauche le disque rouge du soleil et à droite le disque jaune de la lune. Ce vitrail a été restauré en 1860 par le peintre parisien Gérente qui aurait mêlé les inscriptions gothiques dans un imbroglio indéchiffrable. L'abbé Cals a eu le mérite de remettre en ordre le texte de ces inscriptions et d'y lire l'opuscule de Saint Bonaventure sur l'arbre de vie (Lignum vitae), mais dire que cet arbre aurait dû, sans une malheureuse initiative, plonger ses racines dans les fleuves du Paradis ainsi que le représentent plusieurs miniatures, c'est méconnaître l'action du Christ dans la réunion des forces de l'arbre de la connaissance à celles de l'arbre de vie pour la transmutation de la pensée morte en connaissance vivante et en amour.

On sait que les cathares n'adoraient pas la croix qui a servi d'instrument de supplice, mais le Christ glorieux qui a vaincu la mort. Souvenons-nous de la légende du bois de la croix qui était très connue au Moyen-Age : Seth a semé dans la bouche d'Adam, alors que celui-ci allait mourir, des graines de l'arbre de la connaissance qui ont ensuite poussé sur son cadavre. La Cène Secrète nous indique que sur l'instigation de Satan, des branches des nouveaux arbres ont servi à former la croix de la crucifixion de Jésus et que précisément ces bois seront le salut du monde. C'est donc bien rappeler que l'arbre de la connaissance lié au corps physique de l'homme après la séduction luciférienne est devenu l'arbre de la croix ; maintenant l'homme doit par le Christ lier la connaissance à la vie pour atteindre son but sur la Terre. De même que le Christ a vaincu la mort sur le Golgotha, qui signifie le crâne, l'homme doit passer par les concepts abstraits dont le cerveau est l'instrument pour ressusciter des imaginations vivantes.

Alain de Lille lui-même qui savait encore en platonicien pénétrer les secrets de la nature, nous donne des arguments pour le maintien de la composition du bas du vitrail indispensable à une vaste synthèse : l'arche de Noé représentait pour lui l'Eglise militante qui défend ses fidèles du péril de mort et le tabernacle était l'Eglise triomphante qui reçoit du Christ l'immortalité bienheureuse. Un manichéen dirait de ce splendide travail : « L'Esprit vivant fit deux navires lumineux qu'il mit sur la mer de la vie et de la mort pour la faire traverser aux hommes de bien et pour les amener dans leur monde pri-

mitif, en sorte que leur nature lumineuse fut définitivement calme et heureuse ». (1) Ce sont ces deux navires lumineux du soleil et de la lune que le démon de la convoitise avait imités pour former les deux sexes, mais eux agissent pour la purification des âmes. Le serpent a séduit Adam et Eve, il leur a inspiré le désir de se réunir après leur séparation en des corps physiques, mais quand l'intelligence du serpent d'abord tournée vers les formes extérieures et mortelles est redressée par l'inspiration de l'Esprit de lumière, elle devient spirituelle ; sous son action Adam remonte à Jésus, Eve à Marie, ils retrouvent l'un et l'autre les forces pures de l'homme primitif et ils ne sont plus qu'un. Le soleil et la lune qui dans le cosmos expriment les qualités féminines et masculines s'unissent pour former l'homme parfait ; le Christ surmonte la mort pour rayonner dans la gloire, mais il est descendu vers les enfants de Dieu pour les garder des forces du mal, il reste avec eux comme le pélican près de ses petits pour les défendre, selon un conte cathare. C'est précisément la synthèse que nous donne un hymne manichéen qui décrit l'Eglise du macrocosme comme le soleil, la lune et l'homme parfait, l'Eglise du microcosme comme Jésus, la vierge de lumière et l'intelligence spirituelle qui s'épanouiront en un cosmos nouveau (2). La croix de lumière ressuscitera en ces trois puissances. De même que le beurre se fond dans le lait chaud et attire ensuite à lui la crème en rejetant le petit lait, de même la pensée vivante rejette les impuretés et vient rassembler toute vie et toute lumière de l'homme qui la reçoit avec chaleur et enthousiasme, elle bâtit son corps de vie et de lumière et forme peu à peu la statue de l'homme nouveau qui sera retirée du grand combat quand elle sera accomplie dans tous ses membres à la fin des temps.

Les cathares élevaient leur âme vers l'Esprit, et c'est surtout l'âme spirituelle, la force de volonté consciente, la plus jeune force de l'âme purifiée qui s'épanouit comme les pétales d'une fleur pour recevoir dans son calice les rayons de lumière du Paraclet, de l'Esprit consolateur. Ce n'est pas la volonté égoïste de puissance, mais la volonté consciente d'amour altruiste qui élève l'homme au-dessus de lui-même. Dieu est l'amour même, il s'est donné pour l'univers ; quand l'homme se donne librement par amour de ses semblables, il agit à l'image de Dieu et il aime d'un amour vraiment spirituel. Pour que la volonté humaine soit ainsi dirigée elle ne doit pas suivre l'impulsion des instincts, mais voir la lumière de l'intelli-

---

(1) Chavannes et Pelliot : Un traité manichéen, p. 55 et suiv.
(2) Voir la traduction de cet hymne manichéen, p. 148 ci-après.

gence et du sentiment supérieurs qui se manifestent en elle. Connaître, c'est aimer ; la connaissance des apparences sensibles a fait naître les désirs de l'homme, élargir la connaissance, ce sera diriger l'amour vers des réalités spirituelles. Alors les hommes sauront suivre les impulsions morales qui leur viennent de l'Esprit, ils sauront les réaliser sans contrainte, comme des devoirs à l'égard des familles et des nations dans lesquelles ils s'incarneront, dont ils connaîtront plus profondément la vie spirituelle et qu'ils choisiront de plus en plus librement au cours des vies successives, pour élargir sans cesse leur amour jusqu'à celui de toute l'humanité.

Pour préparer cette époque où la victoire du bien sera assurée, nous trouverons un encouragement dans l'exemple des cathares et leur sacrifice n'aura pas été vain, car ils ont laissé après eux des germes féconds qui s'épanouiront dans une grande ère de paix après notre époque troublée. De même que l'âme aura reçu les lumières de l'Esprit en elle et purifié son caractère, de même que les hommes puiseront dans un amour vivant du Christ la force de purifier leurs instincts, leurs tempéraments, jusqu'à ce que la connaissance et l'amour s'épanouissent dans leurs corps glorieux, de même les peuples s'élèveront dans la paix d'un seul peuple, rangé autour du Christ, guidé par l'idéal de transmutation de la Terre aride en une Terre de lumière, une Terre ouverte à tous les hommes de bonne volonté.

Déodat ROCHÉ.

TEXTES MANICHÉENS ET CATHARES

ORIGINE DIVINE DE SATAN

Extraits de la Cène Secrète (1)

Demandes de Jean, apôtre et évangéliste, dans la Cène Secrète du royaume des cieux sur l'organisation de ce monde, sur le Prince (de ce monde) et sur Adam.

I. Moi Jean, votre frère, qui participe à la tribulation pour participer aussi au royaume des cieux, lorsque j'étais penché pendant la Cène sur le sein de Notre Seigneur Jésus-Christ, j'ai dit : Seigneur qui te trahit ? Et le Seigneur m'a dit : Celui qui a mis la main au plat avec moi. Alors Satan est entré en lui et il me trahit.

II. J'ai dit : Seigneur, avant que Satan ne tombât, dans quelle gloire était-il auprès de ton Père ? Et il m'a dit : Il était dans une telle gloire que du trône du Père invisible il gouvernait les Vertus des cieux ; moi cependant j'étais assis auprès de mon Père. Lui-même gouvernait tous ceux qui imitaient le Père, il descendait du ciel jusqu'aux enfers et il montait des enfers jusqu'au trône du Père invisible. Il veillait sur la gloire qui était dans tous les cieux, alors il conçut le dessein de poser son trône au-dessus des nuées des cieux et il voulut être semblable au Très-Haut...

Il descendit vers les anges de l'air et de l'eau et il leur dit : Toutes ces choses sont à moi ; si vous m'écoutez je poserai mon trône au-dessus des nuées et je serai semblable au Très-Haut... et je règnerai avec vous dans les siècles des siècles. En disant cela aux anges il monta vers les autres cieux jusqu'au cinquième, retournant les anges du Père invisible, et il dit ainsi à chacun d'eux séparément : combien dois-tu à ton

---

(1) Nous suivons généralement pour les extraits de la Cène Secrète le texte latin de Carcassonne selon une photographie de la copie des archives de l'Inquisition de Carcassonne - fonds Doat -, déposé à la Bibliothèque Nationale de Paris, en y ajoutant quelques précisions du manuscrit latin de Vienne publié par Doellinger dans son traité d'histoire des sectes du Moyen-Age. T. II Documents p. 85 et suiv.

maître ? Le premier répondit : Cent jarres d'huile. Il lui dit : Prends ton billet, une plume et de l'encre et écris : Cinquante. Il dit à un autre : Et toi combien dois-tu à ton maître ? Celui-ci répondit : Cent jarres de froment. Il lui dit : Prends ton billet, assieds-toi et écris : Quatre-vingts. Il monta vers tous les cieux, il parla ainsi jusqu'au cinquième ciel, flattant les anges du Père invisible.

III. Mais une voix sortit du trône du Père, disant : Que fais-tu négateur du Père, séducteur des anges ? Instigateur du péché, fais vite ce que tu as conçu. Alors le Père ordonna à ses anges : enlevez leurs vêtements. Et les anges enlevèrent les robes, les trônes et les couronnes à tous les anges qui écoutaient Satan...

SUR LA FORMATION D'ADAM

Extraits des Chapitres de Manès. Ch. LV (1)

(Alors) le Maître parla à ses disciples : considérez que l'Envoyé, au temps où il a eu l'idée de révéler son image, n'est pas venu pour manifester dans le monde son image aux archons, mais il est venu et s'est manifesté au monde pour son âme et son fils... pour le vivifier... préparer son salut et pour libérer l'âme des chaînes et des liens dans lesquels elle a été retenue comme otage et attachée. Mais les archons et les puissances tournèrent leurs regards vers elle et la virent... ils en furent épris. Ils méditèrent sur elle parce qu'ils n'en avaient aucune qui leur ressemblât dans leur création, ils ont scellé son image dans leur cœur à l'intérieur de leur âme. Ensuite ils ont construit, ils ont formé selon son image, Adam et Eve. Ils ont scellé l'image du Très-Haut dans leur (âme), ils ne l'ont cependant imitée qu'en ressemblance, mais pas en vérité...

Une grande et libre femme... (est) à l'intérieur de son riche (domaine) dans le royaume... elle est même admirable dans sa beauté, elle est bienséante dans sa gloire, elle chemine dans une attitude libre et pleine de dignité. La renommée de sa beauté s'est répandue dans toutes les villes ; ...elle est cachée dans son palais ; ...cette femme libre... quitte ses apparte-

---

(1) Les Kephalaïa ou Chapitres de Manès, découverts en Egypte en 1930 sont écrits en copte avec quelques mots grecs ; ils ont été en partie publiés, avec une traduction allemande, sous la direction du professeur C. Schmidt au nom de l'Académie des sciences de Berlin (chez Kohlhammer. Stuttgart). Le manuscrit est en mauvais état. Quand le sens n'a pu être rétabli entre parenthèses, nous avons réuni des passages qui se complètent et dont on peut suivre le sens. Nous marquons de trois points ces coupures involontaires.

ments et va dans la rue... montre son visage et sa beauté..., pour son frère aimé... cette femme... va parmi les hommes et tous la regardent. Les hommes vrais et bien-nés, mais aussi les esclaves la voient...

Cette femme libre... révèle la beauté de son visage... mais c'est seulement poussée par la tristesse que lui inspire l'état de celui qu'elle (aime). De même le troisième Envoyé ; lorsqu'il est venu et qu'il a manifesté son image devant toutes les puissances, il n'est pas venu pour que les archons et les puissances (Exousiaï) *pussent faire une forme selon son image, mais il est venu pour son fils, crucifié dans l'Univers, afin de le libérer, de le délier et de le sauver de l'affliction. Mais quand les archons le virent ils furent épris de son image et formèrent d'après elle Adam et Eve sans la volonté du Père de la Grandeur ...*

LA SEDUCTION DE LUCIFER DANS LE PARADIS CELESTE

Prière cathare (1)

Père Saint, Dieu juste des bons esprits, toi qui jamais ne trompes, ne mens, n'erres ni ne doutes, de peur d'éprouver la mort dans le monde de la part du dieu étranger, parce que nous ne sommes pas du monde et que le monde n'est pas de nous, donne-nous à connaître ce que tu connais et à aimer ce que tu aimes.

Pharisiens séducteurs, qui êtes à la porte du royaume et empêchez ceux qui voudraient entrer alors que vous autres vous ne voulez pas, c'est pour cela que je prie le Père Saint des bons esprits qui a pouvoir de sauver les âmes, qui pour les bons esprits fait grener et fleurir, qui à cause des bons donne la vie aux méchants et il le fera aussi longtemps qu'il y aura des bons au monde, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus aucun de « mes petits », ceux qui sont des sept royaumes qui sont descendus du paradis quand Lucifer les en a tirés (2) sous le prétexte trompeur que Dieu ne leur a permis que le bien et

(1) Cette prière est en ancien occitan, elle a été dictée aux inquisiteurs du Languedoc par Jean Maurin de Monsalio (selon Ch. Molinier : Montaillon - arrondissement de Foix - canton d'Ax) au début du XIVᵉ siècle. Voir Doellinger. Documents. p. 177-178.

(2) Nous rectifions ce passage du texte traduit dont le sens est altéré de diverses manières et particulièrement par le mot « maï » - plus (de bons), que nous supprimons par le temps de la descente du paradis qui est au futur et que nous mettons au passé, et par la discordance des temps. Notre mise au point s'accorde d'ailleurs aux déclarations du même témoin sur les sept règnes de Dieu et sur les âmes humaines qui sans croire ni consentir expressément au diable ont cependant cédé à sa séduction. (Doellinger. Documents, p. 184, 187,et 200).

que le diable, parce qu'il était très faux, leur permettait le bien et le mal — il leur dit — qu'il leur donnerait des femmes qu'ils aimeraient beaucoup, qu'il leur donnerait le commandement des uns sur les autres et qu'il y en aurait qui seraient rois, comtes et empereurs, et qu'avec un oiseau ils pourraient en prendre un autre et avec une bête une autre bête.

Tous ceux qui lui seraient soumis, descendraient en bas et auraient le pouvoir de faire le mal et le bien comme Dieu en haut, il leur valait beaucoup mieux être en bas où ils pourraint faire le mal et le bien qu'en haut où Dieu ne leur permettait que le bien. Ainsi ils montèrent sur un ciel de verre et autant s'y élevèrent, autant tombèrent et périrent et Dieu descendit du ciel avec douze apôtres et il s'adombra en Sainte Marie.

LA CREATION DE L'HOMME TERRESTRE ET LE PARADIS DE LUCIFER

Extraits de la Cène Secrète (Manuscrits de Carcassonne et de Vienne)

Satan conçut le dessein de faire un homme qui fût à son service, il apporta du limon et fit l'homme à l'image de l'homme (primitif) et à sa propre image ; ensuite il ordonna à un ange du second ciel d'entrer dans ce corps de boue. Il en prit une partie, en fit un autre corps en forme de femme et ordonna à un ange du premier ciel d'entrer dans ce corps. Les anges vraiment pleurèrent en voyant sur eux des formes mortelles et dissemblables. Il leur ordonna de faire l'œuvre de chair dans des corps de boue et ils ne surent pas faire le péché. Cependant l'instigateur du mal conçut dans son intelligence le dessein de faire un paradis et d'y introduire les hommes, et il fit ainsi : il planta un paradis (1), y envoya les hommes et leur ordonna de ne pas en manger.

Le diable (Lucifer) entra dans le paradis, il planta au milieu un roseau, il fit un serpent de sa salive et lui ordonna de pénétrer dans le roseau. Ainsi le diable malfaisant cacha son esprit de ruse afin que les hommes ni vissent pas sa

(1) Note du manuscrit de Vienne ...Il planta un paradis, c'est-à-dire un verger de vingt arbres... il entoura toutes choses d'un feu paradisiaque, et il plaça Adam et Eve au dedans. En outre il y resta pour la déception des hommes qui croient que c'est un bon paradis alors qu'il est mauvais. A l'intérieur la mort ne fut pas empêchée, mais le diable y mit secrètement sa saveur pour décevoir les hommes, car ils n'étaient pas libérés de la mort s'ils n'en mangeaient pas, mais le diable faisait tout cela pour les décevoir.

tromperie. Il entra et leur parla ; il dit : mangez de tout fruit qui est dans le paradis, mais évitez de manger du vrai fruit de la science du bien et du mal. Cependant le diable entra dans le mauvais serpent, il séduisit l'ange qui était en forme de femme et il versa sur sa tête le désir du péché et la concupiscence d'Eve fut comme une forge ardente. Aussitôt le diable sortant du roseau sous la forme du serpent fit à son désir avec elle cum cauda serpentis. *Aussi (leurs enfants) ne sont pas appelés fils de Dieu, mais fils du diable, leur père, jusqu'à la fin de ce monde. Et de nouveau le diable répandit dans l'ange qui était en Adam son poison et sa concupiscence qui engendrera des fils du serpent et des fils du diable jusqu'à la fin de ce monde.*

L'IMPOSITION DES MAINS, LE CONSOLAMENT

(Extraits des Chapitres de Manès)

Chapitre VII sur les 5 Pères

La Forme (Morphè) de Lumière que les élus et les catéchumènes reçoivent quand ils renoncent au monde... C'est cette Forme de Lumière qui se révèle à tout homme qui sort de son corps vers l'image, vers la figure de l'Apôtre (c'est-à-dire du Maître) en même temps que vers les trois grands anges splendides qui viennent avec elle, l'un tenant le spectre dans sa main, le second portant le vêtement de lumière, le troisième tenant le diadème, la guirlande et la couronne de lumière. Ce sont les trois anges de lumière qui viennent avec cette Forme de Lumière et qui se manifestent avec elle aux élus et aux catéchumènes.

Chapitre IX sur l'explication (ermèneia) du salut de paix (eirènè), de la main droite, du baiser (aspasmos), de la vénération, de l'imposition des mains

Ces cinq mystères, ces cinq signes sont d'abord nés dans la Divinité, ils ont été (ensuite) annoncés dans le monde par un apôtre...

L'Esprit (Noûs) de Lumière qui vient dans le monde, vient de ces diverses manières. Avec ces cinq signes il choisit son Eglise... D'abord il donne le salut de paix aux hommes. Quand un homme reçoit le salut de paix et devient un fils de la paix, il est choisi comme croyant. Quand il reçoit le salut

de paix il prend la main droite (qui lui est tendue) (1) *et se range parmi les justes. (Alors) l'Esprit de Lumière l'attire à lui et le place dans l'Eglise. Après la main droite il reçoit le baiser d'amour (aspasmos, agapè) et il devient Fils de l'Eglise... il est vénéré et il vénère le Dieu de Vérité ainsi que la sainte Eglise... (Enfin) comme conclusion de tout cela, la main droite de la grâce est mise sur lui et il reçoit l'imposition de mains, il est ordonné, bâti en vérité et fortifié en elle pour l'Eternité. Il va vers l'Esprit de Lumière par ces bons signes, il devient un homme accompli (téléios), il vénère le Dieu de Vérité et le glorifie. »*

De même au moment de la mort (de l'homme), quand la Forme de Lumière surgit devant lui et l'amène des ténèbres à la lumière... La Forme de Lumière le console par le baiser et par un calme courage devant les démons qui détruisent le corps. A sa vue, à son aspect, se rassure le cœur de l'Elu qui abandonne son corps. Alors l'ange qui porte le sceptre lui tend la main droite, le retire de l'abîme de son corps et l'accueille avec le baiser d'amour. Chaque âme vénère sa salvatrice qui est cette Forme de Lumière.

LE CONSOLAMENT

(Extraits du rituel cathare traduit par L. CLEDAT) (2)

Si un croyant est en abstinence, et si les chrétiens sont d'accord pour lui livrer l'oraison (3), qu'ils se lavent les mains, et les croyants, s'il y en a, également. Et puis que l'un des bons-hommes, celui qui est après l'ancien, fasse trois révérences à l'ancien, et puis qu'il prépare une table, et puis trois autres (révérences), et qu'il mette une nappe sur la table, et puis trois autres (révérences) et qu'il mette le livre sur la nappe. Et puis qu il dise : Benedicite parcite nobis. *Et*

(1) La droite signifie littéralement : la main droite et la règle de vérité (ainsi que le pense L. Tondelli — du rite mandéen, page 70 de son ouvrage sur Mani. Edition Vie et Pensée. Milan). De même que l'Esprit vivant a tendu la main droite au Premier Homme, de même l'Esprit de Lumière tend la main au croyant pour lui venir en aide, c'est-à-dire lui donne l'enseignement de la doctrine de vérité. Ce geste se retrouve donc dans l'enseignement du sens du Pater donné avant le Consolament cathare — L'appel préalable va de soi sans être énoncé, il choisit le croyant, la main droite est l'enseignement de la vérité, quant aux autres signes on les retrouve à la lettre dans la description du rite cathare.

(2) Le Nouveau Testament, suivi d'un rituel cathare. Reproduction photolithographique du manuscrit de Lyon publiée par L. Clédat. Leroux éditeur, Paris. L'ouvrage selon Chabaneau est en langue d'oc des dialectes des régions de l'Aude et du Tarn et partiellement de la Haute-Garonne et de l'Ariège. Le manuscrit était à Alais au XVIIIe siècle.

(3) L'oraison du Pater qui allait être expliquée par l'ancien.

puis que le croyant fasse « sa vénération » (1) et prenne le livre de la main de l'ancien. Et l'ancien doit l'admonester et le prêcher avec témoignages convenables... (Suit une allocution sur l'homme et l'Eglise, temples du Père, du Christ et de l'Esprit de vérité, faite surtout de citations des Evangiles et des Epîtres de Saint Paul).

Et puis que l'ancien dise l'oraison et que le croyant la suive...

S'il doit être consolé sur le champ qu'il fasse sa vénération et qu'il prenne le livre de la main de l'ancien et l'ancien doit l'admonester et le prêcher avec témoignages convenables et avec telles paroles qui conviennent à un consolament. Et qu'il dise ainsi : ...vous voulez recevoir le baptême spirituel par lequel est donné le Saint-Esprit dans l'Eglise de Dieu, avec la sainte oraison, avec l'imposition des mains des bons-hommes...

Ce saint baptême par l'imposition des mains a été institué par Jésus-Christ, selon ce que rapporte Saint Luc et il dit que ses amis le feraient, comme le rapporte Saint Marc (XVI 18)... et Ananias (actes IX, 17 et 18), fit ce baptême à Saint Paul quand il fut converti. Et ensuite Paul et Barnabé le firent en beaucoup de lieux... Et Saint Pierre et Saint Jean le firent sur les samaritains...

Ce saint baptême par lequel le Saint Esprit est donné, l'Eglise de Dieu l'a gardé depuis les apôtres jusqu'à maintenant, et il est venu de bons-hommes en bons-hommes jusqu'ici, et elle le fera jusqu'à la fin du monde. Et vous devez entendre que pouvoir est donné à l'Eglise de Dieu de lier et de délier et de pardonner les péchés et de les retenir comme Christ le dit dans l'Evangile de Saint Jean (XX, 21, 23).

(Après une allocution sur le pouvoir de guérison et de salut ainsi que sur les conditions de pureté et de charité de ce pouvoir, les chrétiens accordent et prient Dieu d'accorder au croyant le pardon qu'il demande en faisant « sa vénération » à l'ancien). Et puis ils doivent le consoler. Et que l'ancien prenne le livre et le lui mette sur la tête, et les autres bons-hommes chacun la main droite, et qu'ils disent : (en latin)... « Père Saint, reçois ton serviteur dans ta justice, et mets ta grâce et ton Esprit saint au-dessus de lui. » Et (après des

---

(1) Meloirer, qui n'a pas été traduit par L. Clédat, ne signifie pas seulement génuflexion, mais vénération. La vision d'Isaïe qui était aux mains des cathares comme des manichéens décrit le rite de la vénération qui consistait à s'incliner en faisant des génuflexions et en glorifiant le Dieu de vérité. Or, le croyant cathare s'inclinait pour le meloirer trois fois en faisant des génuflexions et en demandant la bénédiction de Dieu et des chrétiens. Doellinger. Documents. p. 30 et Bernard Gui. Manuel de l'Inquisiteur. Edit. Mollat P. XXXIV et 21.

prières) ils doivent faire la paix (s'embrasser) entre eux et avec le livre. Et s'il y a des croyants qu'ils fassent la paix aussi, et que les croyantes, s'il y en a, fassent la paix avec le livre et entre elles...

LA CROIX DE LUMIERE

(Hymne manichéen tiré des Psaumes (p. 159) (1)

Mets en moi un cœur saint, mon Dieu : qu'un Esprit
[(Pneûma) nouveau de droiture entre en moi.
Le cœur saint est Christ : s'il ressuscite en nous, nous ressus-
[citerons aussi en lui.
Le Christ est ressuscité, les morts ressusciteront avec lui. Si nous
[croyons en lui, nous passerons au delà de la mort et
[viendrons à la vie.
(Les) fils de la foi verront la foi : ô (le fiancé va) venir,
[mettons de l'huile dans nos lampes.
Recueillons-nous et devenons du lait chaud (2) ; cette
[créature (est l') espoir qui est venu d'en haut.
(La créature) des ténèbres est le corps (sôma) que nous
[portons : l'âme qui est en lui est le Premier Homme.
(Le) Premier Homme qui a été victorieux dans le pays des
[ténèbres, sera aussi victorieux aujourd'hui dans le corps de
[(la mort).
L'Esprit (Pneûma) vivant qui a donné de l'aide au Premier
[(Homme), est aussi aujourd'hui l'Esprit consolateur
[(Pneûma-Paraclètos).
Un est l'Esprit (Noûs) qui va venir, qui révèle, rassemblant,
[choisissant sa sainte Eglise.
Purifiez-(moi mon Dieu), purifiez-moi au-dedans et au
[dehors : purifiez le corps (sôma), l'âme (psychè) et
[l'Esprit (Pneûma).
Que... soit un corps saint pour moi ; la connaissance...
[Pneûma et Nous pour moi. (3)

---

(1) Les Psaumes ou Hymnes manichéens ont été découverts en Egypte par Chester Beatty vers 1930 et publiés avec une traduction anglaise par C. Allberry chez Kohlhammer à Stuttgart.

(2) Psaumes (p. 23) : Jésus est le fiancé qui « donne la lumière avec sa lumière à nos lampes »... « Il a apporté du beurre au lait chaud ». La première image est celle des noces spirituelles, la seconde est expliquée dans les « Chapitres » p. 54 : de même qu'un morceau de beurre se fond dans du lait chaud, de même Jésus, comme la pensée vivante, s'unit à l'âme qui le reçoit avec enthousiasme.

(3) Le « Pneûma » est le Saint-Esprit de la Trinité divine et humaine ; le « Noûs », l'Esprit de Lumière, est une force du Christ cosmique. « L'Esprit de lumière qui est venu du Christ (Christos) aimé et qu'il a envoyé à la sainte Eglise est aussi une lettre de paix où sont écrites toutes les révélations de la Sagesse », lit-on au chap. LXXV des

Purifiez-moi (mon Dieu), (purifiez-moi par ces trois
[(sceaux), (le sceau de) ma bouche, (le sceau de ma main)
[et la pureté de ma virginité (parthénia).
Jésus est ressuscité : il est ressuscité en trois jours, la croix
[de lumière ressuscite en trois puissances.
Le Soleil, la Lune et l'Homme parfait, ces trois puissances
[sont l'Eglise du macrocosme.
Jésus, la Vierge et l'Esprit (Noûs), qui est au milieu d'eux, —
(ces) trois puissances sont l'Eglise du microcosme.
Voyez, le royaume des cieux est en nous, voyez, il est hors de
[nous ; si nous croyons en lui, nous vivrons pour l'éternité.
Gloire, victoire à tout homme (qui) a entendu ces paroles,
[qui a cru en elles et qui les a vécues dans la joie. Victoire
[à l'âme de la bienheureuse Marie.

Képhalaïa. Or, Jésus glorieux (littéralement Jésus-l'Eclat), c'est-à-dire Jésus ressuscité en corps glorieux par le Christ, a évoqué cette force qu'est l'Esprit de lumière (d'après le chap. VII). Jésus glorieux est donc Jésus-Christ ressuscité.

Selon les enseignements donnés surtout par les chapitres XXXVIII et LVI des Képhalaïa, c'est la lumière du Christ qui pénètre par les sens du corps humain pour élargir les perceptions et les pensées de l'homme en dominant les apparences et les pensées mortes, et pour amener par cette illumination à la perception de la vie, à la vue directe, à « la connaissance intuitive » des essences qui est l'amour même (agapè). C'est pourquoi cette initiation par la lumière amène l'Elu à « voir » au-dessus de lui la Forme de lumière, moi supérieur, Pneûma et Paraclet, « qui l'inspire ». Ensuite l'action du Noûs, de l'Esprit de lumière, continue à s'exercer pour la formation de l'homme nouveau.

EN QUOI CONSISTE L'INSPIRATION OCCITANIENNE

Depuis plusieurs siècles, nous avions vécu sur l'idée de progrès. Aujourd'hui, la souffrance a presque arraché cette idée hors de notre sensibilité. Ainsi nul voile n'empêche de reconnaître qu'elle n'est pas fondée en raison. On l'a crue liée à la conception scientifique du monde, alors que la science lui est contraire tout comme la philosophie authentique. Celle-ci enseigne, avec Platon, que l'imparfait ne peut pas produire du parfait ni le moins bon du meilleur. L'idée de progrès, c'est l'idée d'un enfantement par degrès, au cours du temps, du meilleur par le moins bon. La science montre qu'un accroissement d'énergie ne peut venir que d'une source extérieure d'énergie ; qu'une transformation d'énergie inférieure en énergie supérieure ne se produit que comme contre-partie d'une transformation au moins équivalente d'une énergie supérieure en énergie inférieure. Toujours le mouvement descendant est la condition du mouvement montant. Une loi analogue régit les choses spirituelles. Nous ne pouvons pas être rendus meilleurs, sinon par l'influence sur nous de ce qui est meilleur que nous.

Ce qui est meilleur que nous, nous ne pouvons pas le trouver dans l'avenir. L'avenir est vide et notre imagination le remplit. La perfection que nous imaginons est à notre mesure ; elle est exactement aussi imparfaite que nous-mêmes ; elle n'est pas d'un cheveu meilleure que nous. Nous pouvons la trouver dans le présent, mais confondue avec le médiocre et le mauvais ; et notre faculté de discrimination est imparfaite comme nous-mêmes. Le passé nous offre une discrimination déjà en partie opérée. Car de même que ce qui est éternel est seul invulnérable au temps, de même aussi le simple écoulement du temps opère une certaine séparation entre ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas. Nos attachements et nos passions opposent à la faculté de discriminer l'éternel des ténèbres moins épaisses pour le passé que pour le présent. Il en est ainsi surtout du passé temporellement mort et qui ne fournit aucune sève aux passions.

Rien ne vaut la piété envers les patries mortes. Personne ne peut avoir l'espoir de ressusciter ce pays d'Oc. On l'a, par malheur, trop bien tué. Cette piété ne menace en rien l'unité de la France, comme certains en ont exprimé la crainte. Quand même on admettrait qu'il est permis de voiler la vérité quand elle est dangereuse pour la patrie, ce qui est au moins douteux, il n'y a pas ici de telle nécessité. Ce pays, qui est mort et qui mérite d'être pleuré, n'était pas la France. Mais l'inspiration que nous pouvons y trouver ne concerne pas le découpage territorial de l'Europe. Elle concerne notre destinée d'hommes.

Hors d'Europe, il est des traditions millénaires qui nous offrent des richesses spirituelles inépuisables. Mais le contact avec ces richesses doit moins nous engager à essayer de les assimiler telles quelles, sinon pour ceux qui en ont particulièrement la vocation, que nous éveiller à la recherche de la source de spiritualité qui nous est propre ; la vocation spirituelle de la Grèce antique est la vocation même de l'Europe, et c'est elle qui, au XIIe siècle, a produit des fleurs et des fruits sur ce coin de terre où nous nous trouvons.

Chaque pays de l'antiquité pré-romaine a eu sa vocation, sa révélation orientée non pas exclusivement, mais principalement vers un aspect de la vérité surnaturelle. Pour Israël ce fut l'unité de Dieu, obsédante jusqu'à l'idée fixe. Nous ne pouvons plus savoir ce que ce fut pour la Mésopotamie. Pour la Perse, ce fut l'opposition et la lutte du bien et du mal. Pour l'Inde, l'identification, grâce à l'union mystique, de Dieu et de l'âme arrivée à l'état de perfection. Pour la Chine, l'opération propre de Dieu, la non action divine qui est plénitude de l'action, l'absence divine qui est plénitude de la présence. Pour l'Egypte, ce fut la charité du prochain, exprimée avec une pureté qui n'a jamais été dépassée ; ce fut surtout la félicité immortelle des âmes sauvées après une vie juste, et le salut par l'assimilation à un Dieu qui avait vécu, avait souffert, avait péri de mort violente, était devenu dans l'autre monde le juge et le sauveur des âmes. La Grèce reçut le message de l'Egypte, et elle eut aussi sa révélation propre ; ce fut la révélation de la misère humaine, de la transcendance de Dieu, de la distance infinie entre Dieu et l'homme.

Hantée par cette distance, la Grèce n'a travaillé qu'à construire des ponts. Toute sa civilisation en est faite. Sa religion des Mystères, sa philosophie, son art merveilleux, cette science qui est son invention propre et toutes les branches de la science, tout cela, ce furent des ponts entre Dieu et l'homme. Sauf le premier, nous avons hérité de tous ces ponts. Nous en avons beaucoup surélevé l'architecture. Mais nous croyons

maintenant qu'ils sont faits pour y habiter. Nous ne savons pas qu'ils sont là pour qu'on y passe ; nous ignorons, si l'on y passait, qui l'on trouverait de l'autre côté.

Les meilleurs parmi les Grecs ont été habités par l'idée de médiation entre Dieu et l'homme, de médiation dans le mouvement descendant par lequel Dieu va chercher l'homme. C'est cette idée qui s'exprimait dans leur notion d'harmonie, de proportion, laquelle est au centre de toute leur pensée, de tout leur art, de toute leur science, de toute leur conception de la vie. Quand Rome se mit à brandir son glaive, la Grèce avait seulement commencé d'accomplir sa vocation de bâtisseuse de ponts.

Rome détruisit tout vestige de vie spirituelle en Grèce, comme dans tous les pays qu'elle soumit et réduisit à la condition de provinces. Tous sauf un seul. Contrairement à celle des autres pays, la révélation d'Israël avait été essentiellement collective, et par là-même beaucoup plus grossière, mais aussi beaucoup plus solide ; seule elle pouvait résister à la pression de la terreur romaine. Protégé par cette carapace, couva un peu d'esprit grec qui avait survécu sur le bord oriental de la Méditerranée. Ainsi, après trois siècles désertiques, parmi la soif ardente de tant de peuples, jaillit la source parfaitement pure. L'idée de médiation reçut la plénitude de la réalité, le pont parfait apparut, la Sagesse divine, comme Platon l'avait souhaité, devint visible aux yeux. La vocation grecque trouva ainsi sa perfection en devenant la vocation chrétienne.

Cette filiation, et par suite aussi la mission authentique du christianisme, fut longtemps empêchée d'apparaître. D'abord par le milieu d'Israël et par la croyance à la fin imminente du monde, croyance d'ailleurs indispensable à la diffusion du message. Bien plus encore ensuite par le statut de religion officielle de l'Empire romain. La Bête était baptisée, mais le baptême en fut souillé. Les Barbares vinrent heureusement détruire la Bête et apporter un sang jeune et frais avec des traditions lointaines. A la fin du Xe siècle la stabilité, la sécurité furent retrouvées, les influences de Byzance et de l'Orient circulèrent librement. Alors apparut la civilisation romane. Les églises, les sculptures, les mélodies grégoriennes de cette époque, les quelques fresques qui nous restent du Xe et du XIe siècle, sont seules à être presque équivalentes à l'art grec en majesté et en pureté. Ce fut la véritable Renaissance. L'esprit grec renaquit sous la forme chrétienne qui est sa vérité.

Quelques siècles plus tard eut lieu l'autre Renaissance, la fausse, celle que nous nommons aujourd'hui de ce nom. Elle

eut un point d'équilibre où l'unité des deux esprits fut pressentie. Mais très vite elle produisit l'humanisme, qui consiste à prendre les ponts que la Grèce nous a légués comme habitations permanentes. On crut pouvoir se détourner du christianisme pour se tourner vers l'esprit grec, alors qu'ils sont au même lieu. Depuis lors la part du spirituel dans la vie de l'Europe n'a fait que diminuer pour arriver presque au néant. Aujourd'hui la morsure du malheur nous fait prendre en dégoût l'évolution dont la situation présente est le terme. Nous injurions et voulons rejeter cet humanisme qu'ont élaboré la Renaissance, le XVIII[e] siècle et la Révolution. Mais par là, loin de nous élever, nous abandonnons la dernière, pâle et confuse image que nous possédions de la vocation surnaturelle de l'homme.

Notre détresse présente a sa racine dans cette fausse Renaissance. Entre la vraie et la fausse, que s'était-il passé ?

Beaucoup de crimes et d'erreurs. Le crime décisif a peut-être été le meurtre de ce pays occitanien sur la terre duquel nous vivons. Nous savons qu'il fut à plusieurs égards le centre de la civilisation romane. Le moment où il a péri est aussi celui où la civilisation romane a pris fin.

Il y avait encore alors un lien vivant avec les traditions millénaires que de nouveau aujourd'hui nous essayons de découvrir avec peine, celles de l'Inde, de la Perse, de l'Egypte, de la Grèce, d'autres encore peut-être. Le XIII[e] siècle coupa le lien. Il y avait ouverture à tous les courants spirituels du dehors. Si déplorables qu'aient été les croisades, du moins elles s'accompagnèrent réellement d'un échange mutuel d'influences entre les combattants, échange où même la part des Arabes fut plus grande que celle de la chrétienté. Elles ont été ainsi infiniment supérieures à nos guerres colonisatrices modernes. A partir du XIII[e] siècle l'Europe se replia sur elle-même et bientôt ne sortit plus du territoire de son continent que pour détruire. Enfin, il y avait les germes de ce que nous nommons aujourd'hui notre civilisation. Ces germes furent ensuite enfouis jusqu'à la Renaissance. Et tout cela, le passé, l'extérieur, l'avenir, était tout enveloppé de la lumière surnaturelle du christianisme. Le surnaturel ne se mélangeait pas au profane, ne l'écrasait pas, ne cherchait pas à le supprimer. Il le laissait intact et par là même demeurait pur. Il en était l'origine et la destination.

Le Moyen-Age gothique, qui apparut après la destruction de la patrie occitanienne, fut un essai de spiritualité totalitaire. Le profane comme tel n'avait pas droit de cité. Ce manque de proportion n'est ni beau ni juste ; une spiri-

tualité totalitaire est par là même dégradée. Ce n'est pas là la civilisation chrétienne, c'est la civilisation romane, prématurément disparue après un assassinat. Il est infiniment douloureux de penser que les armes de ce meurtre étaient maniées par l'Eglise. Mais ce qui est douloureux est parfois vrai. Peut-être en ce début du XIII[e] siècle la chrétienté a-t-elle eu un choix à faire. Elle a mal choisi. Elle a choisi le mal. Ce mal a porté des fruits, et nous sommes dans le mal. Le repentir est le retour à l'instant qui a précédé le mauvais choix.

L'essence de l'inspiration occitanienne est identique à celle de l'inspiration grecque. Elle est constituée par la connaissance de la force. Cette connaissance n'appartient qu'au courage surnaturel. Le courage surnaturel enferme tout ce que nous nommons courage et, en plus, quelque chose d'infiniment plus précieux. Mais les lâches prennent le courage surnaturel pour de la faiblesse d'âme. Connaître la force, c'est, la reconnaissant pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris. Ce mépris est l'autre face de la compassion pour tout ce qui est exposé aux blessures de la force.

Ce refus de la force a sa plénitude dans la conception de l'amour. L'amour courtois du pays d'oc est la même chose que l'amour grec, quoique le rôle si différent joué par la femme cache cette identité. Mais le mépris de la femme n'était pas ce qui portait les Grecs à honorer l'amour entre hommes, aujourd'hui chose basse et vile. Ils honoraient pareillement l'amour entre femmes, comme on voit dans le *Banquet* de Platon et par l'exemple de Sapho. Ce qu'ils honoraient ainsi, ce n'était pas autre chose que l'amour impossible. Par suite ce n'était pas autre chose que la chasteté. Par la trop grande facilité des mœurs, il n'y avait presque aucun obstacle à la jouissance dans le commerce entre hommes et femmes, au lieu que la honte empêchait toute âme bien orientée de songer à une jouissance que les Grecs eux-mêmes nommaient contre nature. Quand le christianisme et la grande pureté de mœurs importée par les peuplades germaniques, eurent mis entre l'homme et la femme la barrière qui manquait en Grèce, ils devinrent l'un pour l'autre objet d'amour platonique. Le lien sacré du mariage tint lieu de l'identité des sexes. Les troubadours authentiques n'avaient pas plus de goût pour l'adultère que Sapho et Socrate pour le vice ; il leur fallait l'amour impossible. Aujourd'hui nous ne pouvons penser l'amour platonique que sous la forme de l'amour courtois, mais c'est bien le même amour.

L'essence de cet amour est exprimé par quelques lignes

merveilleuses du *Banquet* : « Le principal, c'est que l'Amour ne fait ni ne subit aucune injustice, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes. Car lui ne souffre pas par force, quoi qu'il ait à souffrir, car la force n'atteint pas l'Amour. Et quand il agit, il n'agit pas par force ; car chacun volontiers obéit en tout à l'Amour. Un accord consenti de part et d'autre est juste, disent les lois de la cité royale ».

Tout ce qui est soumis au contact de la force est avili, quel que soit le contact. Frapper ou être frappé, c'est une seule et même souillure. Le froid de l'acier est pareillement mortel à la poignée et à la pointe. Tout ce qui est exposé au contact de la force est susceptible de dégradation. Toutes choses en ce monde sont exposées au contact de la force, sans aucune exception, sinon celle de l'amour. Il ne s'agit pas de l'amour naturel, comme celui de Phèdre et d'Arnolphe, qui est esclavage et tend à la contrainte. C'est l'amour surnaturel, celui qui dans sa vérité va tout droit vers Dieu, qui en redescend tout droit, uni à l'amour que Dieu porte à sa création, qui directement ou indirectement s'adresse toujours au divin.

L'amour courtois avait pour objet un être humain ; mais il n'est pas une convoitise. Il n'est qu'une attente dirigée vers l'être aimé et qui en appelle le consentement. Le mot de merci par lequel les troubadours désignaient ce consentement est tout proche de la notion de grâce. Un tel amour dans sa plénitude est amour de Dieu à travers l'être aimé. Dans ce pays comme en Grèce, l'amour humain fut un des ponts entre l'homme et Dieu.

La même inspiration resplendit dans l'art roman. L'architecture, quoiqu'ayant emprunté une forme à Rome, n'a aucun souci de la puissance ni de la force, mais uniquement de l'équilibre ; au lieu qu'il y a quelque souillure de force et d'orgueil dans l'élan des flèches gothiques et la hauteur des voûtes ogivales. L'église romane est suspendue comme une balance autour de son point d'équilibre, un point d'équilibre qui ne repose que sur le vide et qui est sensible sans que rien en marque l'emplacement. C'est ce qu'il faut pour enclore cette croix qui fut une balance où le corps du Christ fut le contrepoids de l'univers. Les êtres sculptés ne sont jamais des personnages ; il ne semblent jamais représenter ; ils ne savent pas qu'on les voit. Ils se tiennent d'une manière dictée seulement par le sentiment et par la proportion architecturale. Leur gaucherie est une nudité. Le chant grégorien monte lentement, et au moment qu'on croit qu'il va prendre de l'assurance, le mouvement montant est brisé et abaissé ; le mouvement montant est continuellement soumis au mouvement descendant. La grâce est la source de tout cet art.

La poésie occitanienne, dans ses quelques réussites sans défaut, a une pureté comparable à celle de la poésie grecque. La poésie grecque exprimait la douleur avec une pureté telle qu'au fond de l'amertume sans mélange resplendissait la parfaite sérénité. Quelques vers des troubadours ont su exprimer la joie d'une manière si pure qu'à travers elle transparaît la douleur poignante, la douleur inconsolable de la créature finie.

« *Quand je vois l'alouette mouvoir*
De joie ses ailes contre le rayon,
Comme elle ne se connaît plus et se laisse tomber
Par la douceur qui au cœur lui va... »

Quand ce pays eut été détruit, la poésie anglaise reprit la même note, et rien dans les langues modernes d'Europe n'a l'équivalent des délices qu'elle enferme.

Les Pythagoriciens disaient que l'harmonie où la proportion est l'unité des contraires en tant que contraires. Il n'y a pas harmonie là où on fait violence aux contraires pour les rapprocher ; non plus là où on les mélange ; il faut trouver le point de leur unité. Ne jamais faire de violence à sa propre âme ; ne jamais chercher ni consolation ni tourment ; contempler la chose, quelle qu'elle soit, qui suscite une émotion, jusqu'à ce que l'on parvienne au point secret où douleur et joie, à force d'être pures, sont une seule et même chose ; c'est la vertu même de la poésie.

Dans ce pays la vie publique procédait aussi du même esprit. Il n'aimait pas moins l'obéissance. L'unité de ces deux contraires, c'est l'harmonie pythagoricienne dans la société. Mais il ne peut y avoir d'harmonie qu'entre choses pures.

La pureté dans la vie publique, c'est élimination poussée le plus loin possible de tout ce qui est force, c'est-à-dire de tout ce qui est collectif, de tout ce qui procède de la bête sociale, comme Platon l'appelait. La Bête sociale a seule la force. Elle l'exerce comme foule ou la dépose dans des hommes ou un homme. Mais la loi comme telle n'a pas de force ; elle n'est qu'un texte écrit, elle qui est l'unique rempart de la liberté. L'esprit civique conforme à cet idéal grec dont Socrate fut un martyr est parfaitement pur. Un homme, quel qu'il soit, considéré simplement comme un homme, est aussi tout à fait dépourvu de force. Si on lui obéit en cette qualité, l'obéissance est parfaitement pure. Tel est le sens de la fidélité personnelle dans les rapports de subordination; elle laisse la fierté tout à fait intacte. Mais quand on exécute les ordres d'un homme

en tant que dépositaire d'une puissance collective, que ce soit avec ou sans amour, on se dégrade. Théophile de Viau encore, grand poète et à plusieurs égards héritier authentique de la tradition occitanienne, comprenait comme elle le dévouement à un roi ou à un maître. Mais quand Richelieu, dans son travail d'unification, eut tué en France tout ce qui n'était pas Paris, cet esprit disparut complètement. Louis XIV imposait à ses sujets une soumission qui ne mérite pas le beau nom d'obéissance.

Dans la Toulouse du début du XIIIe siècle la vie sociale était sans doute souillée, comme partout et toujours. Mais du moins l'inspiration, faite uniquement d'esprit civique et d'obéissance, était pure. Chez ceux qui l'attaquèrent victorieusement, l'inspiration même était souillée.

Nous ne pouvons pas savoir s'il y aurait eu une science romane. En ce cas sans doute elle aurait été à la nôtre ce qu'est le chant grégorien à Wagner. Les Grecs, chez qui ce que nous appelons notre science est né, la regardaient comme issue d'une révélation divine et destinée à conduire l'âme vers la contemplation de Dieu. Elle s'est écartée de cette destination, non par excès, mais par insuffisance d'esprit scientifique, d'exactitude et de rigueur. La science est une exploration de tout ce qu'il apparaît d'ordre dans le monde à l'échelle de notre organisme physique et mental. A cette échelle seulement, car ni les télescopes, ni les microscopes, ni les notations mathématiques les plus vertigineuses, ni aucun procédé quel qu'il soit ne permet d'en sortir. La science n'a donc pas d'autre objet que l'action du Verbe, ou, comme disaient les Grecs, de l'Amour ordonnateur. Elle seule, et seulement dans sa plus pure rigueur, peut donner un contenu précis à la notion de Providence, et dans le domaine de la connaissance elle ne peut rien d'autre. Comme l'art elle a pour objet la beauté. La beauté romane aurait pu resplendir aussi dans la science.

Le besoin de pureté du pays occitanien trouva son expression extrême dans la religion cathare, occasion de son malheur. Comme les cathares semblent avoir pratiqué la liberté spirituelle jusqu'à l'absence de dogmes, ce qui n'est pas sans inconvénients, il fallait sans aucun doute qu'hors de chez eux le dogme chrétien fût conservé par l'Eglise, dans son intégrité, comme un diamant, avec une rigueur incorruptible. Mais avec un peu plus de foi, on n'aurait pas cru que pour cela leur extermination à tous fût nécessaire.

Ils poussèrent l'horreur de la force jusqu'à la pratique de la non-violence et jusqu'à la doctrine qui fait procéder du mal tout ce qui est du domaine de la force, c'est-à-dire tout ce qui est charnel et tout ce qui est social. C'était aller loin, mais

non pas plus loin que l'Evangile. Car il est deux paroles de l'Evangile qui vont aussi loin qu'il soit possible d'aller. L'une concerne les eunuques qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. L'autre est celle que le diable adresse au Christ en lui montrant les royaumes de la terre : « Je te donnerai toute cette puissance et la gloire qui y est attachée, car elle m'a été abandonnée, à moi et à quiconque il me plaît d'en faire part ».

L'esprit de cette époque a reparu et s'est développé depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, mais avec le surnaturel en moins, privé de la lumière qui nourrit, il s'est développé comme peut le faire une plante sans chlorophylle. Aujourd'hui cet égarement que la *Bhagavat-Gita* nommait l'égarement des contraires nous pousse à chercher le contraire de l'humanisme. Certains cherchent ce contraire dans l'adoration de la force, du collectif, de la Bête sociale ; d'autres dans un retour au Moyen-Age gothique. L'un est possible et même facile, mais c'est le mal ; l'autre n'est pas non plus désirable, et d'ailleurs est tout à fait chimérique, car nous ne pouvons pas faire que nous n'ayons été élevés dans un milieu constitué presque exclusivement de valeurs profanes. Le salut serait d'aller au lieu pur où les contraires sont un.

Si le XVIII[e] siècle avait lu Platon ,il n'aurait pas nommé lumières des connaissances et des facultés simplement naturelles. L'image de la caverne fait manifestement apercevoir que l'homme a pour condition naturelle les ténèbres, qu'il y naît, qu'il y vit et qu'il y meurt s'il ne se tourne pas vers une lumière qui descend d'un lieu situé de l'autre côté du ciel. L'humanisme n'a pas eu tort de penser que la vérité, la beauté, la liberté, l'égalité sont d'un prix infini, mais de croire que l'homme peut se les procurer sans la grâce.

Le mouvement qui détruisit la civilisation romane amena plus tard comme réaction l'humanisme. Arrivés au terme de ce second mouvement, allons-nous continuer cette oscillation monotone et où nous descendons à chaque fois beaucoup plus bas ? N'allons-nous pas tourner nos regards vers le point d'équilibre ? En remontant le cours de l'histoire, nous ne rencontrons pas le point d'équilibre avant le XII[e] siècle.

Nous n'avons pas à nous demander comment appliquer à nos conditions actuelles d'existence l'inspiration d'un temps si lointain. Dans la mesure où nous contemplerons la beauté de cette époque avec attention et amour, dans cette mesure son inspiration descendra en nous et rendra peu à peu impossible une partie au moins des bassesses qui constituent l'air que nous respirons.

Emile NOVIS.

II

RAYMOND LULLE

GRAND MEDITERRANEEN
LIAISON ENTRE LE PROCHE-ORIENT ET L'OCCIDENT

On célébrait en 1935, le 7e centenaire de la naissance du célèbre Raymond Lulle, de son vrai nom catalan Ramon Lull, que les seuls Français continuent, sur la foi de légendes, à considérer comme un alchimiste, un kabbaliste et presque un sorcier.

Ce fut cependant tout autre chose, comme nous l'avons démontré dans nos ouvrages et nos essais (1) et comme les revues religieuses des Franciscains et même des Dominicains de l'Espagne, de l'Italie, de l'Allemagne et de l'Angleterre, le mettent en relief depuis de nombreuses années.

Lulle fut un polygraphe universel au XIIIe siècle, un philosophe populaire catalan, champion de l'Unité, un précurseur en de multiples domaines : sentiment littéraire de la nature, pédagogie, orientalisme, par exemple. Nous avons développé en Europe, et surtout précisé, ces aspects, depuis plus de vingt ans.

Nous allons présenter aux Occitans un Raymond Lulle méditerranéen, trait d'union spirituel des races, des religions, des philosophies, des rivages de notre mer intérieure. La leçon de sa vie, et plus encore celle de son œuvre si variée, mérite d'être offerte en modèle brillant et utile aux modernes qui l'oublient. De grands écrivains exagèrent le rôle d'Athènes ou celui de Rome dans la formation et l'évolution de la civilisation méridionale, d'autres mettent en relief les parts éclatantes, initiatrices de Jérusalem, de Bagdad ou de Cordoue.

Lulle, homme passionné sans doute, mais avant tout épris d'harmonie, joint le Proche-Orient à l'Occident, le meilleur de l'Islam au meilleur de la chrétienté, dans une synthèse féconde et très belle, digne d'inspirer de nos jours des entreprises analogues, dont la portée humaine — sociale, politique,

---

(1) H. Probst : Thèse, caractère et origine des idées de R. Lull. Toulouse 1913.

morale — serait l'apaisement de bien des antagonismes et de bien des conflits, un retour aux sources communes, avec respect des formes originales.

Il est hors de doute aussi qu'il harmonisa ce qui était acceptable du péripatétisme pour un chrétien, avec l'essentiel du Platonisme, dans un « réalisme exemplariste » des plus affirmés, liant ainsi la pensée grecque à la pensée chrétienne, également filles de la Méditerranée. Ce fut certainement à travers le néo-platonisme arabe, à peu près seul commentateur et même traducteur de l'hellénisme au Moyen Age. Nous verrons bientôt que dans leur zèle à trouver des arabismes partout, les grands islamisants et orientalistes, comme le professeur éminent de Madrid, le R. P. Miguel Asin Palacios, en ont attribué de douteux ou de fort contestables à Raymond Lulle, comme ils le firent à Dante d'ailleurs, ne voyant pas ceux, très importants, que constituent les interprétations arabes de l'hellénisme philosophique, adoptées, sans souci ou connaissance de leur origine, par les penseurs franciscains, dont le Mallorcain est un des plus célèbres, avec Roger Bacon, saint Bonaventure, Alexandre de Halès et Duns Scott, et par le courant mystique des Victorins.

L'adaptation de formes ou de genres littéraires orientaux, se justifie par l'intention lullienne de persuader les musulmans de la vérité de la religion chrétienne par des manières de parler qui leur étaient familières et préférées. Excellents moyens pédagogiques, quand Lull (nous l'appellerons désormais par son vrai nom catalan) les emploie vis-à-vis des infidèles, ils ne le sont pas moins pour enseigner aux chrétiens, avec agrément, des matières trop abstraites ou difficiles.

Nous attirerons l'attention aussi sur des conceptions unitaires empruntées à l'Islam, que Lull propage dans les milieux chrétiens, sans fléchir dans sa profonde foi catholique, qui appuient ou renforcent sa tendance générale personnelle à l'Unité, dont il est le grand philosophe catalan et franciscain. (1)

Il y a des points de contact et des imitations volontaires que les critiques médiévistes ont analysés, mais il y en a d'involontaires, dus à une ambiance ou à une fréquentation de certains milieux méridionaux, que nous avons découverts, et dont nous vous parlerons brièvement. Cela ne diminuera en rien, bien entendu, l'originalité générale de Ramon Lull, ni sa chrétienté, mais nous le répétons à vingt-deux ans d'in-

---

(1) « La mystique de Lull » (Münster 1914). Lull philosophe unitaire (Critérion Barcelone).

tervalle (1), on ne saurait être absolument autodidacte au XIII[e] siècle, ni entièrement personnel. On interprète, conformément à son tempérament propre, les éléments fournis par l'hérédité, l'éducation et les milieux. On est fils de sa terre et de son temps, aussi bien que de ses parents. Remarquons en passant que Lull est en retard sur son époque, sur certains points, comme il est au contraire précurseur prophétique sur d'autres.

Il ne s'agit jamais d'une fusion entre les deux religions : chrétienne et musulmane, par dissimulation des dogmes chrétiens qui les séparent. Lull emploie l'argumentation et la forme propres à retenir l'attention des sectateurs de l'Islam. Vis-à-vis des chrétiens, il croit excellente la méthode d'exposition par paraboles, figures et symboles, parce qu'elle est vivante et frappe l'imagination méditerranéenne. Il en est imbibé, imprégné et se complaît à s'exprimer en oriental. A la fois à son insu, et intentionnellement, il sert de pont entre deux croyances et entre deux civilisations. Le premier dessein, celui d'apologétique, échoue sans doute, mais le second réussit à colorer l'âme méridionale de caractéristiques littéraires, esthétiques, peut-être psychologiques, où s'harmonisent les deux cultures, pour la formation d'une seule civilisation méditerranéenne.

Les orientalistes voudraient que l'on distingue dans l'Islam occidental et nord-africain ce qui vient des Berbères ou autochtones relatifs, convertis, et ce qui appartient en propre aux Arabes. Leur intention, peu conforme à l'impartialité, est évidente : diminuer l'importance des Sémites. A la réflexion, c'est une erreur et une injustice. Sans l'imposition d'un esprit arabe, de goûts arabes, il n'y a pas de culture musulmane. Dans celle-ci, on peut discerner des variantes de détail : iraniennes, indiennes, turques, andalouses, etc..., mais l'essentiel, la dominante est arabe, quoiqu'on fasse. On a beau incorporer au christianisme des éléments étrangers au judaïsme, celui-ci n'en demeure pas moins son armature et son sens particulier. Le sémitisme, qu'il soit seulement hébraïque ou judéo-arabe, crée la démarcation entre la Méditerranée qui sent, pense et vit d'une certaine façon, et l'Extrême-Orient mongolique ou hindou.

En Espagne, avant et après que les Berbères almoravides furent accourus des bords du Sahara, avec leur puritanisme farouche, des différences très notables s'affirment dans les

(1) Probst. « La mystique de Lull » (Münster 1914) (p. 29). « Lull mystique pour l'action » (Estudis franciscans. Barcelone 1935).

par l'énorme influence de son école, jusqu'au XVIIIe siècle, et c'est ce qui nous intéresse. (1)

Ces généralités exposées, voyons comment, dans la forme et dans le fond, Ramon Lull servit cette cause méditerranéenne.

On sait, depuis la publication et le commentaire de ses œuvres romanes, à la fin du XIXe siècle, qu'il vulgarisa autant les moyens d'expression directement ou indirectement usités par les musulmans, que la science de son temps et la théologie chrétienne. Miguel Asin Palacios l'avait pressenti, mais s'était trompé en comparant le Bienheureux à des écrivains arabes déterminés et difficiles à analyser. Nous trouvons l'influence, au contraire, dans les milieux méridionaux chrétiens ou musulmans qui s'interpénètrent au Moyen Age, par les pèlerins, les gens de la suite des nobles croisés, les artisans, qui passent d'un pays à l'autre, colportant avec eux : traditions, récits et techniques littéraires.

On remarque chez Lull : 1° Les figures géométriques du « Grand Art » : cercles concentriques à cases contenant des lettres symbolisant des concepts, des triangles entrelacés joignant ces cases, en somme schémas et pentacles ; 2° Des symboles constamment employés : arbres, fontaines, lumières ; 3° Des allégories et des personnifications d'idées abstraites ; 4° Des dialogues à la manière orientale, ou des paraboles familières.

Les cercles ont été employés par Plotin dans les Ennéades, par Pseudo-Empédocle (Ibn Masara, Hallaj, tous les Imamites, nous enseigne Massignon (2). Il est probable que les Arabes et les musulmans en général les empruntèrent aux Grecs qu'ils surent commenter et continuer, et que leur utilisation pour représenter des idées put inspirer à Lull, familier de milieux où les musulmans étaient nombreux, son symbolisme géométrique. A ce point de vue, Ramon servit donc d'intermédiaire méditerranéen et de vulgarisateur. Les figures du « Grand Art » appartiennent à Lull, seulement par leur application à son algèbre métaphysique et logique. Comme nous l'avons indiqué souvent, leurs cases en nombre différent, il est vrai, furent d'un usage courant pour l'érection des thèmes genethliaques des astrologues, presque tous arabes ou juifs, de son temps.

Ces « dawaïr », pour rappeler le terme arabe, sont peut-

---

(1) « Lull philosophe catalan » in Critérion Barcelona) ; H Probst « Lull champion universel de l'Unité » (Estudis franciscans 1935).
(2) Massignon : « Thèse sur Mansour Hallaj ».

être universels, mais propagés surtout par l'Islam dans l'Europe méridionale.

Quant aux symboles de l'Arbre, de la Fontaine de Science ou de vie, de la Lumière de la connaissance, etc., Miguel Asin Palacios et son maître Ribera ont eu raison de signaler leur fréquence dans la littérature philosophique et mystique musulmane, mais ils ont exagéré dans leur prétention d'en attribuer l'introduction en Espagne à Ibn al Arabi ou en général aux Arabes. Le lecteur peut songer au « Fons vitæ » d'Ibn Gabirol, juif disciple des Arabes. Les chrétiens les rencontraient dans l'Ecriture Sainte et particulièrement chez les Prophètes d'Israël, à chaque pas. Il est banal de parler d'eaux vives et de lumières, peut-être moins d'arbres, et surtout de s'en servir, comme Lull, pour indiquer des classifications ascendantes, du simple ou du principal, au complexe, au particulier, comme dans son *Arbre de Ciencie*. En effet, les « fogara », des « taroug », presque innombrables, représentent la généalogie des saints transmetteurs de la « baraka » (tradition et pouvoir spirituel), jusqu'à leur « cheikh », par un arbre généalogique dessiné dans leurs livres de soufisme ou leurs diplômes d'affiliés.

Quant aux allégories, quoique connues par d'autres voies que la musulmane, elles sont certainement plus conformes à la mentalité islamique qu'à toute autre. En tout cas, elles ont été rajeunies par l'apport arabe en Occident. On ne voit pas bien, sans invoquer cette influence pourquoi, précisément au Moyen-Age, quand les chrétiens puisaient largement aux sources musulmanes scientifiques et philosophiques, ils eûssent précisément négligé de se servir de moyens d'expression agréables et frappants. C'est sans conteste à partir du temps, où la science arabe s'impose, comme élément prépondérant d'un renouveau intellectuel, que l'on représente de façon vivante les abstractions par des porte-paroles et des personnifications.

Les poèmes orientaux aiment à faire converser les idées et les vertus comme des êtes humains. Il est possible qu'il y ait là un renouveau de la fable, mais celle-ci n'est-elle pas avant tout orientale ?

Dans le *Félix*, entre autres écrits fameux de Lull, un sage dit au roi : « Seigneur Roi, Pouvoir, Sagesse et Volonté se rencontrèrent près d'une belle fontaine et comme elles étaient demeurées longtemps près de cette fontaine et qu'elles avaient parlé de beaucoup de choses, Pouvoir énumérait la quantité de vertus qu'il avait, en diverses manières de faire le bien et d'éviter le mal. Sagesse pleurait parce que cette vertu se perdait et parce que Volonté ne possédait pas Pouvoir d'user de

cette vertu ; et pendant que Sagesse pleurait ainsi, Volonté chantait et se réjouissait, et Pouvoir restait oisif » (1).

Nous allons voir maintenant à propos des dialogues que les mêmes personnifications de choses abstraites discourent aimablement, à la manière orientale. Il nous paraît inutile de renvoyer le lecteur à la : « *Déclaratio Raymundi per modum dialogi edita* ». Raymundus, c'est Lull lui-même, Socrates, le protagoniste de l'averroïsme qu'il combat. Dans les *Duodecim Principia Philosophiae,* il y a des discours de ce genre : « Et toi Intellect, que dis-tu ? » Et celui-ci répondit : « Je suis pour ainsi dire complètement perverti, lorsqu'à Paris, mon langage est perdu parmi beaucoup d'opinions, etc. » (2). A chaque instant on trouve dans le texte : « La Mémoire dit « la Philosophie ou la Thélogie répond », comparez le *Roman de la Rose* avec ses vertus ou ses vices personnifiés. d'influence musulmane littéraire, très vraisemblablement aussi et vous vous apercevrez qu'un goût pour ces manières de s'exprimer régnait en Méditerranée. Or, Lull est un de ceux qui, au XIII[e] siècle, contribuent le plus à vulgariser ces modes attrayants d'enseigner aux autres.

Avant d'abandonner ce sujet, citons quelques-unes des allégories de son célèbre dialogue d'amour mystique l'*Amich e l'Amat*. Après avoir écrit : « Eulumin a Amor lo nuvolat que s met entre l'Amich e l'Amat », Lull ajoute : « e per aquell nuvolat tan resplendent se parlaven l'Amich et l'Amat », (v. 118).

A chaque instant nous trouvons : « Dix l'Amich a son Amat », et « respôs l'Amat ». Terminons l'examen de cette forme par un exemple charmant : « Cantava l'aucell en un ram de fulles e lo vent menava les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'Amich à l'aucell que significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. — Respôs : les fulles signifiquen en lur moviment : obediencia e la odor : sofferir malanança » (3).

Comme nous l'avons signalé, ces procédés didactiques sont non seulement communs à la plupart des écrivains, mais des conteurs musulmans en plein vent. D'autre part aussi il ne serait pas malaisé d'en découvrir des exemples assez nombreux dans les poésies des plus fameux troubadours, comme Arnaut Vidal ou Jaufré Rudel. Mais maint troubadour avait fait le voyage en Palestine, à travers les îles : Chypre, Rhodes, etc..., soit en pélerin, soit en qualité de compagnon d'un baron chré-

---

(1) « Felix », p. 79.
(2) « Duodecin Principia », édit. Zetzner, p. 113.
(3) « Amich e Amat ». V. 46.

tien croisé, donc pris contact avec la civilisation musulmane. D'autre part, les troubadours méridionaux étaient en relation avec l'Espagne, où les morisques abondaient et n'avaient rien perdu des formules littéraires des cours de Bagdad puis de Cordoue.

Le langage d'Amour, comme d'ailleurs la notion elle-même de l'Amour Courtois, semblent bien des adaptations par les poètes chrétiens des manières de parler et souvent de penser musulmanes.

Mentionnons, en passant, que les qualités de droiture, d'amour des luttes pour la Foi, de générosité vis-à-vis des vaincus, poussées parfois jusqu'à l'utopie sociale, que Lull demande au chevalier, qu'il pratiqua dans ses missions, parce qu'il avait reçu une éducation chevaleresque, vécu dans le noble milieu catalan (où figurait, en bonne place, sa lignée paternelle : des Lull et celle maternelle des : de Herill), coïncident, si elles ne se sont pas mutuellement enrichies chez les Arabes et les chrétiens méridionaux.

Pour la forme donc, Lull joint les deux civilisations plus que tout autre, sert l'Unité méditerranéenne, sans confondre les religions, rend, par ses écrits et ses enseignements, plus facile l'harmonie entre les races et les peuples. Si, heureusement pour l'enrichissement spirituel et matériel des Méridionaux, les communications demeurent constantes, c'est en grande partie à l'influence de Lull qu'on le doit.

Quant aux idées théologiques ou philosophiques, sans accepter l'opinion outrancière des professeurs Ribera et Asin Palacios, que Lull doit tout aux Arabes et spécialement aux soufis espagnols Ben Masarra ou Ibn el Arabi, on doit reconnaître qu'il propage dans ses traités des doctrines courantes chez les musulmans de son temps, en toute conscience parfois, mais aussi parce que les chrétiens de son temps, principalement de l'école franciscaine, les professaient déjà, sans en connaître l'origine. Il y a des thèses d'un pseudo augustinisme, qui, inspirées des métaphysiciens musulmans, étaient christianisées avant Lull, mais il y en a quelques autres qu'il transpose lui-même directement, après les avoir reçues de conversations avec les intellectuels de l'Islam, ou des Maures d'Espagne récemment convertis.

Ces notions et principes propagés par les Arabes, adaptés par les Frères Mineurs, sont ceux : 1° des rapports de la Matière et de la Forme et de l'affirmation de l' « Hylemorphisme universel », avec toutes sortes de modalités. On ne les trouve pas seulement chez Ibn el Arabi, mais chez Ibn Sabin

par exemple (1) ; 2° de la Pluralité des formes ; 3° peut-être aussi de l'illumination spéciale, nécessaire à la connaissance parfaite, professée par Ibn Sina.

Lull les répète et les illustre, mais il y ajoute des enseignements dont l'esprit oriental est très net : 1° Sans faire de la Matière et de la Forme des émanations divines, comme certains juifs, ou musulmans, le mallorcain semble les considérer comme les fundamenta, les productions de l'univers, les qualités inhérentes au Manifesté. Il les tient pour des sortes d'aspects de l'Unité, ou ses moyens de création ; 2° Si l'emploi des raisons nécessaires pour démontrer les mérites de la Foi, n'était pas inconnu des chrétiens, Lull y a recours avec une insistance qui n'est pas seulement justifiée par sa discussion avec les infidèles, mais par son adoption de cette méthode, particulièrement usitée par les penseurs de l'Islam ; 3° Il y a quelque chose de plus dans l'exemplarisme lullien, où les Dignités increées sont les supports des choses et des êtres créés, que dans l'exemplarisme augustinien véritable. Il insiste sur la puissance de ces Dignités au point qu'il suffit de lire noms divins, là où il emploie ce terme. Or, personne plus que les Sémites n'attribua d'importance aux noms et n'en affirma journellement l'efficacité ; 4° Ramon insiste sur l'importance de la « Science infuse », avec une conviction et surtout une précision qui paraît bien d'origine arabe. Il avait lu « Avicenne », ou en avait reçu l'influence arabe par les Maures d'Espagne, puisque c'est un des auteurs assez rares qu'il cite ; 5° Il est plus « panpsychiste » que les chrétiens ultérieurs, et on ne rencontre pas, chez ses prédécesseurs d'Occident, l'affirmation connue, soulignée par le regretté Bové, de sa psychologie de tous les êtres ; 6° Cela est une conséquence de son souci unitaire. Il affirme aux infidèles la distinction des trois personnes en Dieu, mais il appuie sur l'Unité divine qui les explique et les commande, avec une force inconnue des chrétiens, non influencés, à leur insu ou sciemment, par l'Islam philosophique.

Assurément Lull combat les propositions hérétiques d'Averroës : Monopsychisme de l'Humanité, négation d'un Dieu-Providence ; déterminisme universel ; éternité du monde. Elles furent réfutées par les musulmans orthodoxes autant que par les chrétiens, comme on s'en aperçoit en lisant Ghazali, dans sa Destruction des philosophes (*Talifot el falacifa)*. Ni dans son enseignement à l'usage des chrétiens, ni

---

(1) Lull avec les Franciscains fut influencé par Ibn Gabiral ou Avicebron hylémorphiste, pris pour un chrétien, mais semble avoir connu la thèse arabe.

dans ses missions en pays musulmans, ses interlocuteurs n'acceptaient ces doctrines, contraires aux Livres révélés. S'il insiste sur leur réfutation, dans certains traités, comme la *Déclaration Raimmuti*, dialoguée, c'est parce que la diffusion de l'averroïsme dans les universités européennes était un danger imminent et très puissant.

Il y a même des points sur lesquels on ne saurait sérieusement contester une transposition d'une littérature métaphysique et mystique arabe à l'Occident. Citons entre autres : 1° La fameuse doctrine lullienne de l'*Ascensus* et *Descensus Intellectus*, double mouvement métaphysique de l'esprit, que l'on attribuait à une lecture méditée des philosophes grecs : Aristote et Platon. Tout d'abord le XIII[e] siècle ne les connaissait pas dans le texte mais par les traductions latines de traductions arabes directes et par les commentaires des Arabes. De plus ce double mouvement ressemble singulièrement au rythme de la méthode soufie : concentration et expansion : « El Farq... et... El Djam ». 2° Dans le *De Propositionibus hujus artis*, Lull donne les moyens de se remettre en mémoire les choses en fermant les sens aux choses sensibles. Il fait allusion souvent dans le *Gran Libre de Contemplacio*, au pouvoir créateur de l'imagination dans la Contemplation, il recommande avant Loyola de se représenter les vertus de N.-S. Jésus-Christ, sa passion, etc... dans le *Blanquerna*. Dans l'*Amich e Amat*, il dit : « Pintava les fayçons de son Amat ab son imaginacio ». Or, le renforcement d'une opération psychologique par refoulement des autres est une méthode pratiquée par les soufis des « taroug » en retraite, ou « klelona ». Cela les amène à voir des lumières colorées, des lettres arabes, des noms divins, à entendre des musiques ineffables.

Par contre, si Lull a dû fréquenter des soufis errants dans ses voyages, il n'a pas lu Mohy ad din Ibn el Arabi, probablement pas davantage Ghazali, le premier, hétérodoxe, le deuxième, orthodoxe. Les soufis sont moins attachés aux dogmes musulmans, ou les interprètent symboliquement, ils admettent toutes les fois sincères, même l'idolâtrie, pour eux, affirmations impures mais acceptables du même Dieu.

Il n'a pas lu Ibn el Arabi, parce qu'il se serait servi de sa théorie des hypostases, quoique liée à une doctrine émanatiste, parce que toutes sortes de spéculations sur la Triade, même sur des Triades de manifestations créées, rapportées à l'Unité du Dieu incréé, y sont développées à chaque instant (Fotsubrat édit du Caire). Lull eût été trop heureux de trouver chez les musulmans eux-mêmes des arguments en faveur de la Trinité

divine qu'il leur prêchait. Donc, il ne le connut pas, quoiqu'en ait écrit Asin Palacios.

Il y a des stations et des états mystiques « maqamat » et « houl » décrits chez Ibn el Arabi, de même d'ailleurs que dans les ouvrages de Ghazali. Or, Lull ne paraît pas distinguer des états et des stations dans sa vie mystique. Et les soufis ordinaires, les « fagara » de la rue ou du marché, ressentent des impressions, mais ne décrivent pas d'étapes. Avouons que de très grands saints font le silence sur ces détails analytiques, jugeant inutile d'en parler aux autres.

Ramon Lull nous apparaît donc comme un polygraphe catalan génial, car nous reléguons plus que jamais dans le domaine de la légende sa réputation d'alchimiste, de sorcier ou de magicien, établie par une confusion avec de ses disciples dissidents, signant certains livres de son nom. Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est son caractère indéniable de trait d'union entre les cultures hellénique, philosophique, musulmane et chrétienne d'Occident, pour l'Unité méditerranéenne civilisatrice.

Docteur J.-H. PROBST,
de la Schola libera lullismi,
élève des Hautes Etudes Hispaniques,

L'ESPRIT D'OC ET LA CATALOGNE

Lorsqu'on considère tout ce que la Catalogne doit à l'esprit d'Oc, la force et l'étendue des rapports qui, au cours de son histoire l'ont unie au sud de la France, on reste étonné de leur relief, de leur continuité, de leur permanence. On a bien, en général, une idée, plus ou moins vague, de la solidarité qui, à certains moments, a rapproché les deux pays ; on sait bien que la Provence et la Catalogne ont vécu unies sous des princes de la Maison de Barcelone ; qu'il y a eu des troubadours catalans ; que Mistral et les félibres ont été liés de fraternelle amitié aux poètes de la Renaissance catalane. Mais, en général, on ne sait guère davantage. Et, pourtant, depuis les temps wisigothiques, il n'y a eu de siècle dans l'histoire catalane qui n'ait été marqué par des relations fécondes avec les pays d'Oc. Même les siècles qui semblent former une parenthèse, les siècles de la décadence politique et littéraire de la Catalogne (XVI-XVIII[e]), si on regarde attentivement, on les voit traversés par certains événements décelant la persistance d'une lueur qui ne veut pas s'éteindre ou qui veut se raviver.

Sans doute, si on voulait chercher dans le fond ethnique (le fond commun capsien, ibérique et celte), la cause initiale de bien des affinités (aspect physique, caractères moraux, langage), entre la Catalogne et les pays d'Oc, on pourrait la trouver, sans risques d'avoir recours à des fantaisies, si dangereuses dans ce domaine. Si on voulait chercher des rapports de voisinage, de commerce et même de culture, dans les temps anciens, jusqu'à la domination romaine, on pourrait certainement en trouver. Mais je voudrais me borner à mettre en relief deux événements qui ont rapproché les pays catalano-occitaniens — à l'époque où ils se sont produits et pour le reste de leur existence.

Le premier est plutôt riche en valeur symbolique. Emporion, Rhodae, les colonies grecques de Catalogne, sont filles de Massalia. Si le littoral catalan a pris contact avec la Grèce

ancienne, si du sein de la côte emporitane ont surgi des marbres pentéliques et des sculptures de l'école phidienne, c'est à Marseille, à la Provence, que la Catalogne le doit. Il y a là aussi, après les affinités ethniques, un premier trait commun. Et les colonies grecques, autant Emporion que Massalia, furent les portes de pénétration romaine — dans l'Hispania et dans la Gaule. La Provence, la Narbonnaise et le littoral de la Tarraconaise ont été parmi les terres les plus romanisées de l'Empire. Encore un trait commun, celui-là essentiel : le latinisme. Et c'est le second événement auquel j'entendais faire allusion.

Mais la romanisation ne permettait pas, sous sa couche de culture impériale, uniforme et officielle, l'éclosion de l'âme des pays et des peuples. Ce n'est qu'après le bouleversement des invasions que la vie des diverses parties de l'Empire a pu prendre un essor original et spontané. Et bientôt des liens se sont établis, fermes et durables, entre la future Catalogne et le futur Languedoc. Les deux siècles et demi de vie commune sous la monarchie wisigothique ont accentué, entre les deux contrées, les rapports de « bon voisinage » et ont fait naître un sentiment de solidarité qui ne devait jamais plus s'effacer totalement. Narbonne et Carcassonne, Nîmes et Béziers sont des noms qui sonnent alors, presque pour la première fois, dans notre histoire et qui y sonneront pendant des siècles. Et leur écho ne s'est pas encore évanoui.

Vers la fin de la période wisigothique, cette solidarité se manifeste en une opposition allant jusqu'à la révolte devant le pouvoir central de Tolède. C'est la révolte du comte de Nîmes, Hildéric et du duc de Tarragone, Ranosind, qui proclament roi le général Paulus (673) ; c'est la révolte d'Achila, qui parvient à constituer un royaume indépendant de celui du dernier roi wisigoth Rodrigue.

L'invasion musulmane unit encore dans le même sort les deux pays. Tous deux entrent en contact avec la civilisation arabe ; tous deux luttent contre les Sarrasins. Et si contact et lutte ont été bien plus intenses pour la Catalogne, il ne faut pas oublier (même laissant de côté la thèse des arabistes qui font dériver directement de la poésie arabe la poésie des troubadours), tout ce que l'art et la culture d'Oc doivent à l'influence musulmane. Il ne faut pas non plus oublier que les Aquitains et les Provençaux ont eu aussi leur reconquête, qui après, a été la reconquête catalane. Francs, Aquitains et réfugiés goths ou hispaniques (il y a eu aussi des réfugiés au VIIIe siècle) l'ont réalisée. Le nom de Saint Guillaume de Toulouse, *Guillaume au court nez,* est peut-être celui qui

représente le mieux ce moment ; comme le nom de son fils Bernard, marquis de Gothie et comte de Barcelone, est celui qui représente le mieux le moment immédiat. C'est alors que les relations les plus étroites commencent. Les deux pays n'en font qu'un seul : Royaume d'Aquitaine, Marche de Toulouse ou Marche de Gothie. Même après la séparation de la Marche d'Espagne, par Charles le Chauve (865), même après l'indépendance des comtés catalans (fin du IXe siècle), les relations sont très étroites. L'influence ecclésiastique subsiste, car les évêchés catalans dépendent de Narbonne. De même, les monastères catalans sont en rapports constants avec les grandes abbayes des pays d'Oc : la Grasse, Moissac, Saint-Victor de Marseille. Ce sont aussi des rapports artistiques, et l'on sait quel rôle important jouent la Provence et la Catalogne dans la formation de l'art roman. Ce sont aussi des relations culturelles. Lorsque l'abbé d'Aurillac a demandé au comte de Barcelone, Borrell II, s'il y avait en *Hispania* des savants connaissant les sciences, le comte a pu répondre affirmativement, et l'abbé lui a confié un jeune moine aquitain, qui a étudié à Ripoll et à Vic et après est devenu pape sous le nom de Sylvestre II. Gerbert est, au point de vue culturel, la figure la plus représentative de cette période des relations catalano-occitaniennes.

Plus les liens politiques semblent s'affaiblir, plus le moment est proche de la fusion culturelle. C'est qu'au fond les liens de l'esprit ont subsisté toujours et que, d'autre part, de nouveaux liens politiques tentent de se former. Ce sont maintenant les comtes catalans, notamment les comtes de Barcelone, qui tâchent d'élargir leurs domaines de l'autre côté des Pyrénées. Le moment le plus important de cette expansion est celui de l'union de la Provence et de la Catalogne sous Raymond Bérenger III de Barcelone (1112). Alors la période commence que Mistral a si bellement chantée :

Cent ans li Catalans, cent ans li Provençau
Se partageron l'aigua e lo pan e la sau.

Raymond Bérenger III a été l'ami et l'allié de Guillaume IX de Poitiers, le premier troubadour connu. Nous approchons de la grandeur occitanienne. Pendant les règnes successifs — Raymond Bérenger IV, Alphonse le Chaste et Pierre le Catholique — les liens politiques et culturels se multiplient, s'étreignent. Maintenant l'esprit d'oc prend son envolée radieuse. Et la Catalogne y participe pleinement.

Depuis Guillem de Palol qui est chronologiquement le premier des troubadours catalans connus, jusqu'à Cerveri de Girona qui est considéré comme le dernier troubadour proprement dit en Catalogne, tout un ensemble de poètes — Guerau de Cabrera, Guillem de Bergadà, Guillem de Cabestany, Guillem de Cervera, Ramon Vidal de Besalu et tant d'autres — ont apporté la sève catalane à la grande floraison de la poésie occitanienne. Le langage de ces troubadours est un provençal nuancé de catalanismes et finit par être un provençal catalanisé. L'élection de sujets moraux et didactiques caractérise d'une façon générale l'école des troubadours catalans.

Bien que les vicissitudes politiques — de Muret (1213) jusqu'à Corbeil (1258) — aient brisé l'expansion de la Maison de Barcelone dans le Midi de la France, et que l'extinction de la branche provençale de la dynastie catalane ait instauré en Provence les Anjou ; malgré le revirement de la Catalogne vers les entreprises péninsulaires et méditerranéennes et la rivalité catalano-provençale sur les voies et les terres maritimes, la communauté spirituelle a, en bien des aspects, subsisté. La poésie, surtout, continue à se nourrir dans les sources occitaniennes. C'est le tour, maintenant des poètes qu'on appelle, avec raison, les élèves des troubadours : Jofre de Foixà, Pere et Jaume March, Bernat de Sô, Guillem de Torroella, les rois Pierre le Grand, Jacques II, Frédéric de Sicile, la reine Constance de Majorque, même le vieux Pierre le Cérémonieux, lorsqu'il se plaint, dans des vers mélancoliques de ne plus pouvoir chanter comme jadis. Tous ces poètes, et d'autres encore, ont suivi les modèles de l'école de Toulouse ; tous ont continué à employer un langage provençalisé — quoique de plus en plus proche du catalan.

Quoiqu'il soit aussi un troubadour (troubadour d'amour dans sa jeunesse, troubadour du Christ après), Raimond Lulle, par la grandeur et le caractère de son œuvre, occupe une place à part. Cette place, il l'a dignement et largement parmi ces pages. Il n'est donc pas nécessaire d'y revenir.

Si les liens de l'esprit subsistaient, les liens politiques faiblissaient de plus en plus. Même Montpellier, le territoire d'Oc le plus étroitement attaché à la Catalogne, la patrie de Jacques le Conquérant, la ville que le grand chroniqueur Raimond Muntaner exhortait les Catalans à aimer et honorer sans cesse, le centre universitaire des Etats catalano-aragonnais, jusqu'à la fondation de l'Etude de Lleida, se détachait petit à petit des pays catalans. Et le dernier roi de Majorque, déchu, le vendait au roi de France pour cent mille écus d'or (1349). Encore Pierre le Cérémonieux tâche de récupérer la Provence

par le mariage de son héritier Jean avec Catherine, fille de Louis d'Anjou. Mais ce projet du Cérémonieux ne réussit pas.

Qu'importe ? Son fils, *l'Amador de la gentilesa,* envoie une ambassade solennelle à Toulouse. Les hommes qui la forment ne sont pas des guerriers ni des diplomates : ce sont des hommes de lettres. Ils ne vont pas traîter d'affaires politiques ou militaires : il vont s'enquérir de poésie. Et, sur le modèle des Jeux Floraux de Toulouse, les Jeux Floraux de Barcelone sont fondés. Ainsi l'influence toulousaine persiste sur la poésie catalane, malgré l'influence italienne, qui devient de plus en plus recherchée et malgré la catalanisation du langage poétique, qui devient totale au cours du XV° siècle. Même un poète comme Auzias March, d'une personnalité si originale et si puissante, d'un langage si nettement catalan, porte sur lui le poids fécond de la tradition des troubadours. C'est en vain qu'il veut renier leur inspiration ardente :

Leixant a part l'estil dels trobadours,
Qui per escalf traspassen veritat...

Lui-même se laisse ravir, peut-être dans ses moments les meilleurs, par cet échauffement qu'il renie :

Tu esperit, si res no te'n defèn,
Romp el costum que del morts es comù,
Mostra't a mi e diga'm què és de tu :
El teu esguard no em donarà espavent.

De la même façon que l'influence toulousaine résiste, dans la poésie catalane, à l'action de l'influence italienne, elle résiste aussi, longtemps, à l'action de l'influence castillane envahissante. Encore pendant le XVIe siècle, l'empreinte toulousaine domine presque entièrement. La langue catalane commence à être appelée langue limousine. On dirait que les poètes catalans s'accrochent aux épaves de la tradition des troubadours, pour ne pas naufrager dans la servile imitation de la poésie castillane. Et le meilleur des poètes catalans du XVI° siècle, Pere Serafi, assemble, en une synthèse très appréciable, l'inspiration catalane avec la triple influence italienne, castillane et occitanienne. L'influence de la Castille devient après toute-puissante. C'est le siècle d'or de la littérature espagnole. Les rapports entre les pays des deux côtés des Pyrénées perdent leur source de poésie. Maintenant ce sont les luttes entre la France et l'Espagne qui les rapprochent violemment, et ce sont les luttes intérieures de la Catalogne, les luttes des *bandositats,* qui poussent les *Gascons* (en réalité, des gens de toutes les

contrées limitrophes) à y intervenir très activement. Et lorsque la révolte éclate en Catalogne contre la politique d'Olivarès, la plupart des personnages français qui y interviennent sont des Méridionaux ; et c'est surtout un Méridional le visitateur général envoyé en Catalogne par la diplomatie française, l'archevêque de Toulouse, Pierre de Marca. Ce grand érudit fouille les archives catalanes, fait revivre les vieux papiers et parchemins, et son œuvre, complétée par un autre savant méridional, Etienne Baluze, publiée par celui-ci (1688), sous le titre de *Marca Hispanica sive limes hispanicus*, avec ses longs appendices de documents et de chroniques du Moyen Age, a une longue influence (elle est encore fort utile aux historiens) sur l'historiographie catalane. Ce ne sont plus les temps de l'influence poétique, ce sont les temps de l'influence historiographique, qui finira bien par amener la poésie. Que le souvenir de la communauté spirituelle n'est pas éteint, nous le dit (et avec quelle force et avec quel amour) l'œuvre du philologue catalan Antoni de Bastero, qui, au début du XVIII[e] siècle, écrit sa *Crusca provenzale*, apport précoce de la Catalogne à la renaissance des études occitaniennes. Dans l'âme de Bastero s'unissaient l'amour de la langue catalane, dont il prônait l'excellence et l'usage, et l'amour de la langue provençale qu'il considérait comme ne faisant qu'une avec la sienne. Mais son effort était prématuré. C'est la période suivant immédiatement la chute de la Catalogne après la guerre de Succession. Il fallait entreprendre le chemin de récupération et le suivre lentement, opiniâtrement, dans tous les ordres, depuis l'économique jusqu'à l'intellectuel. Dans celui-ci, c'était encore l'Histoire qui devait soutenir et donner aux Catalans conscience de leurs destinées. Et c'est encore de ce côté des Pyrénées que quelques-uns des principaux stimulants leur sont venus. La grande école d'érudition française, à laquelle les Méridionaux ont largement contribué, a exercé une influence décisive sur les historiens catalans, spécialement sur les savants prémontrés du monastère de Bellpuig-de-les-Avellanes. Et lorsque l'Académie des Bonnes Lettres de Barcelone se propose d'entreprendre la rédaction d'une *Histoire de Catalogne*, elle décide de suivre comme modèle l'*Histoire générale de Languedoc* des savants bénédictins de Saint-Maur. Déjà, d'un autre côté, Antoni de Capmany, dans ses Mémoires historiques sur la marine, le commerce et les arts de l'ancienne Barcelone, avait longuement évoqué les souvenirs, et le passé occitanien de la Catalogne avait aussi ressurgi.

Toute la période immédiate (guerres de la Révolution française, guerre napoléonienne), est faite d'un contact intense

entre la Catalogne et le Midi. Contact souvent hostile, mais contact fécond. Nous approchons de l'heure où la fraternité ancestrale va se révéler puissamment. Déjà des hommes illuminés d'une nouvelle foi, s'efforcent obscurément à la recherche des éléments qui la mettront en valeur. Déjà, depuis 1798, les frères Torres Amat travaillent à l'élaboration de leur dictionnaire d'auteurs catalans et, dans ce dictionnaire, les troubadours et les relations avec les pays d'Oc auront la place qui leur appartient. Déjà un vieux prêtre barcelonnais, Pau Ballot, professeur de rhétorique, écrit une Grammaire de la langue catalane ; tandis que deux jeunes poètes, les frères Puigblanch, ont commencé à écrire des poésies catalanes, et « les gais troubadours » ont commencé à exercer le rôle tutélaire qu'ils exerceront longtemps. Le prestige du siècle d'or de la littérature occitanienne sera un des stimulants les plus actifs de la Renaissance catalane — comme il l'a été de la provençale. Les renaissants en parlent tout le temps. Les troubadours ! On avait beau ne pas les connaître à fond (« plus invoqués qu'imités, plus admirés que connus », ai-je écrit ailleurs) : c'étaient eux qui encourageaient et guidaient les efforts hésitants des « nouveaux troubadours ». « Langue de troubadours » était aussi la langue catalane. Alors, pourquoi n'oserait-on pas l'employer comme langage de poésie ? C'est ce qu'a osé un moment Bonaventura Carles Aribau, dans sa fameuse *Oda a la Pàtria* (1833) ; c'est ce qu'a osé avec plus de décision, et surtout avec plus de constance, Rubiô i Ors dans son recueil *Lo Gaiter del Llobregat* (1841).

Avec plus d'ambition aussi. Il aspirait directement à la résurrection de la littérature catalane. Déjà, dans la préface du *Gaiter*, il lance l'idée de la restauration des Jeux Floraux. Et lui, qui en 1841 se plaignait de solitude, en 1858, dans la préface à la deuxième édition du *Gaiter*, rappelait qu'au son de cette plainte, comme au son du *sometent*, tout une légion de « troubadours » était accourue autour du drapeau qu'il faisait ondoyer au vent. Et il signalait encore, avec un joyeux espoir, que tout le Midi de la France travaillait à faire revivre la langue et la poésie d'Oc, et que Majorque et Valence s'efforçaient de restaurer la langue de Raimond Lulle et de Jacques le Conquérant.

Parallèlement, inconnue l'une de l'autre, mais obéissant au même amour et aux mêmes impulsions, la Renaissance provençale et la Renaissance catalane s'étaient produites. La découverte fut pour les poètes des deux côtés des Pyrénées, une resplendissante révélation. Roumanille, dans sa *Saludacion* à Victor Balaguer et à Manuel Milà i Fontanals, s'écriait :

Ara, mon Dieu, pode morir,
Ara, o bonur ! qu'ai vist florir
L'aubre que plantere en Provença,
E que m'avet donat, mon Dieu, per recompença
De veire a son entorn, Provençaus, Catalans,
Beus enfants de la mema maire,
Se reconéisser fraire, e, la man dins la man,
Canta'nsem e s'amar coma s'aman de fraires !

L'exil de Victor Balaguer, son séjour à Avignon, ses liens d'amitité avec les poètes provençaux contribuèrent beaucoup à cette solidarité. *La Copa santa,* la coupe que les poètes catalans offrirent aux Provençaux, comme gage de gratitude pour l'accueil fait à leur collègue, devint un symbole. Les fêtes de la *Santa Estela* et les mots de Mistral qu'on y chante en sont inséparables :

Provençaus, veici la Copa
Que nos ven di Catalans...

En même temps, les études sur la poésie des troubadours se développaient en Catalogne. Balaguer lui-même écrivait son histoire politique et littéraire des troubadours, et, sur un plan plus élevé, Milà i Fontanals écrivait son œuvre fondamentale sur les troubadours en Espagne. Ce n'était plus la connaissance vague et les rhétoriques allusions des débuts. Pourtant l'influence des troubadours continua à être surtout une influence de prestige lointain, de surveillance tutélaire. Maintenant la Provence avait un exemple plus proche et plus engageant à offrir aux poètes catalans : c'était Mistral, son œuvre et sa gloire.

Peu de poètes ont exercé sur la poésie catalane une si grande influence — les grands poèmes, spécialement : *Mireille, Calendal, Nerto.* Ils ont été traduits, et quelques-unes de ces traductions peuvent être considérées comme des chefs-d'œuvre de la littérature catalane : la traduction de *Nerto,* faite par Jacint Verdaguer, celle de *Mireille,* faite par la poétesse majorquine Maria Antonia Salvà. Verdaguer est le fils spirituel de Mistral. *Tu, Marcellus eris,* s'était écrié devant le jeune poète le patriarche de Provence lorsqu'il honora de sa présence les Jeux Floraux de Barcelone. Et les grands poèmes de *L'Atlantida* et *El Canigo* sont nés de l'impression que la gloire mistralienne a produit sur le cœur du petit paysan séminariste. Il y a dans l'œuvre de Mistral des vertus qui sont en même temps l'essence de l'esprit d'Oc et qui devaient présider aussi aux destinées de la Renaissance catalane : cet attachement à la terre — et cette poésie de la terre — non seulement en sa

substance de patrie ou dans sa manifestation de paysage, mais dans sa matérialité paysanne et nourricière ; cette fusion de l'esprit classique et du monde païen dans l'âme chrétienne. L'influence de Mistral qui s'est exercée jusqu'à nos jours et qui subsiste encore, se confond avec le génie d'Oc même.

Mais ce n'est pas seulement la littérature qui a été fortement influencée par l'esprit d'Oc. L'aspect politique de la Renaissance catalane l'a été aussi. La même considération du passé glorieux qui poussait aux réalisations littéraires, poussait aux réalisations politiques. Les théoriciens ont été les premiers à en tirer les conséquences. Je me bornerai à rappeler un nom — Prat de la Ribas. Son idéal pourrait être comparé à un arbre dont les racines enfonceraient dans le passé d'Oc et dont une partie des branches s'épanouirait vers l'avenir d'Oc — tandis qu'une autre partie s'épanouirait vers l'avenir de l'Espagne. C'est le même idéal qui a marqué un des moments les plus brillants et les plus féconds de l'œuvre de Jean Maragall :

Miracle, fills d'Occitània :
L'esprit d'Oc s'ha despertat !

a pu s'écrier le grand poète devant ce miracle de résurrection. Et dans sa belle rêverie sur les vieilles belles paroles :

Aqueles montines que tan autes son
M'empechent de veure mos amors on son,

il a dit sa foi inébranlable en l'avènement d'un jour où tous ne serions qu'un seul. Tout par œuvre de l'amour ; car c'est un autre des caractères essentiels du moderne renouveau de l'esprit d'Oc de n'avoir jamais rien fondé sur la haine.

Après Maragall, on s'est tenu à des aspirations plus concrètes. Des rapports permanents se sont établis avec quelques-uns des noyaux intellectuels de ce côté des Pyrénées. Une organisation modeste, mais active, établie à Barcelone, les a assurés et a tâché d'apporter sa collaboration, parfois son initiative, aux entreprises culturelles d'Oc. Les liens ont existé non seulement dans l'ordre littéraire, mais aussi dans l'ordre scientifique, et peut-être les médecins sont allés dans la voie de la collaboration plus loin même que les écrivains.

Aujourd'hui que certains aspects de cette collaboration ont dû cesser, des liens plus profonds et plus durables se forment encore, nés de la connaissance directe des hommes et de cette constatation précieuse que l'amitié et la fraternité n'étaient pas de vaines paroles.

Ferran SOLDEVILA.

Beaumes-de-Venise, février 1941.

POEMES CATALANS

JORDI DE SANT JORDI

(Première moitié du XVe siècle.)

1. *Les regrets et l'ennui, la douleur, le désir*
Si fort m'ont assailli, quand je vous eus quittée
Que plus rien, désormais, ne pourrait me séduire.
Aux autres ce qui plaît ne m'est que de l'ennui.
Je pleure de ne plus vous voir comme autrefois ;
J'ai tant souffert, quand il fallut nous séparer !
Du fond de ma douleur je pousse maints soupirs,
Tant qu'à la fin j'ai peur que le désir me tue.

2. *Ah ! gentille beauté, en m'éloignant de vous,*
Quand je vous vis encor, là-haut, sur la terrasse,
Si grand' douleur sentis que je pensai mourir,
Car votre amour me tient toujours en son pouvoir.
Contraint, je contraignis, pourtant, ma volonté :
Pleurant et gémissant, je pris congé de vous.
O vous, « joie de ma vie », dans mon lourd désespoir,
Je maudissais le jour de mon triste départ.

3. *Et bien que je vécusse en la peine, naguère,*
— Par crainte des jaloux, vous fuyiez ma présence —
Du moins quand je pouvais vous contempler, o Dame,
J'oubliais aussitôt ma douleur et le reste.
Mais, maintenant, je vis absent de tout plaisir,
Je suis chargé d'amour et pauvre de bonheur,
Et je mourrai — pour peu que le supplice dure —
Loin de vous que mon cœur aime si noblement.

4. *Il me souvient du jour où nous nous séparâmes,*
— Je pense à vous et clairement je vous revois —
Alors, dans tout mon corps, j'éprouve une douleur
Qui court à travers moi et fait pleurer mes yeux.

Et je me tourne vers mon cœur : « Où est ma dame ?
« Où est mon bien ? », lui fais-je dire, tout en larmes,
Hélas ! et d'une voix brisée, « car je me meurs
« De ne plus la revoir » : Voilà comme il vous pleure !

5. *La nuit je vous revois, quand mon cœur fait un rêve*
Où mon corps peut trouver léger apaisement.
Le lendemain, par vous, je m'en vais tout joyeux,
En songeant à la joie née de votre présence.
Je vous supplie de m'envoyer — pour qu'il connaisse
Mon amour — votre cœur, une heure chaque jour.
Car plus je vis, plus je vous aime, et, par ma foi,
Plus j'aspire, ma Dame, à votre bonne amour.

6. *Si grand pouvoir avez sur moi, Dame Isabelle,*
Que, loin de vous, je suis en grande pénitence,
Mais le plus tôt que je pourrai, sans plus attendre,
J'irai revoir votre maintien si gracieux.
Car mon corps est rempli de haine contre moi :
Il est désespéré de votre longue absence.
Voici qu'il veut me tuer : il dit que, sans mentir,
Il n'aura plus pour moi la moindre bienveillance.

(« Les cent millors poésies liriques de la Llengua catalana », Joseph M. Capdevila.)

AUZIAS MARCH (1393-1459)

— I —

1. *Ils peuvent dans la joie, tous, célébrer les fêtes,*
Mêlant à leurs plaisirs les louanges de Dieu,
Courir places et rues, rechercher les délices
Des jardins où l'on oit conter les grandes gestes,
Loin d'eux j'irai hanter les sépulcres, les morts
Et j'interrogerai les âmes infernales :
Elles me répondront car elles n'ont point d'autre
Compagnie que la mienne, en leur plainte éternelle.

2. *Chacun veut retrouver et suivre son semblable.*
Aussi n'aimé-je point vivre avec les vivants :
Ils ne peuvent imaginer ce que je sens,

Ils s'écartent de moi comme d'un homme mort.
Prisonnier d'un hérétique, le roi de Chypre,
Au prix de mon destin a un destin heureux.
Ce que je vais cherchant, je ne l'aurai jamais.
Nul médecin ne guérira mon long désir.

3. *Cet Ixion à qui vautour ronge le foie*
Et dont la chair toujours va se renouvelant,
Pour que jamais ne s'interrompe le supplice,
N'éprouve pas tourments plus violents que les miens.
Un ver dans mon esprit, un autre dans mon cœur,
Ne cesseront jamais leur travail inlassable
Tant que dure l'objet qui se refuse à moi.

4. *Et si la mort devait me faire telle offense*
Que d'ôter de ma vue un objet si charmant,
Je ne lui saurais gré de ne pas revêtir
De terre aussi mon corps qui n'a plus rien à perdre
D'heureux, sinon ce qui dans mon cœur imagine
Que mes désirs jamais ne se pourront combler.
Et s'il faut que j'achève, enfin, mon dernier jour,
Il sera donné terme à mon ardent amour.

5. *Si Dieu veut me loger dans le ciel, de Le voir*
Me rendra bien heureux, mais il faudrait là-haut,
Pour rendre ma félicité parfaite, qu'on m'assure
Encor qu'il vous a plu de pleurer mon trépas
Vous repentant d'avoir, par faute de merci,
Laisser mourir — martyr innocent de l'amour —
Celui dont l'âme eût volontiers quitté le corps,
S'il eût cru que de lui vous prissiez compassion.

6. *Lys parmi les chardons, vous savez comme moi*
Qu'un homme peut mourir des souffrances d'amour,
Vous n'aurez pas grand mal à croire qu'à cette heure,
J'éprouve la douleur qui précède la mort.

(Œuvres de A. March, édition complète par Amédée Pagès.)

— II —

Semblable au naufragé qui, proche de la mort,
Souffrant mille périls au gros de la tempête,
D'une île de salut aperçoit le rivage
Où l'empêche à jamais d'aborder son destin,
Ainsi je vis, souffrant mille tourments

Près de vous qui pourriez, seule, apaiser mon mal.
Désespéré de désirer toujours en vain,
J'irai, disant votre cruauté, par le monde.

JOAN ROIÇ DE CORELLA

(Première moitié du XVe siècle.)

CHANSON

Du mal que je souffre, je ne puis me guérir
Si vous ne me regardez
Avec des yeux tels que je puisse dire
Que mon amour vous déplaît,
Et qu'à cause de vous, je n'ai plus qu'à mourir.

Si par vous je meurs, vous croirez alors
A l'amour que je vous porte,
Et il n'est pas possible que vous ne pleuriez
La triste mort de celui
Dont maintenant vous ne voulez pas.

Le mal dont je souffre ne peut me quitter,
Si vous ne tournez
Vers moi vos yeux pour qu'ils veuillent me dire
Que mon amour ne vous plaît pas,
Et qu'à cause de vous, je n'ai plus qu'à mourir.

(Texte de Joseph M. Capdevila : « Les cent millors poésies liriques de la Llengua Catalana ».)

Poèmes traduits par Louis ALIBERT et René NELLI.

POEME CATALAN MODERNE

L'OMBRA

Mai com avui t'havia vist tan clara,
ni tan gelosa de la meva sort,
ni tan semblant a l'Ombra de la mare,
ombra de l'Ombra de la meva mort !
Com ella et sento, avui, tan a la vora
que no tinc por de res ni de ningù.
Fins, si un vent fred es llevava a deshora,
crec que vindries a acotxar-me tu.
Tan a la vora com et sé de mi
i aquest brogit tan alt que tens i fi,
d'una mena de pau que s'encomana !
Blanca com ets i tot de sereni,
tens tebiors de falda i de coixi,
que fas olor de terra catalana !

Ventura GASSOL.

N. D. L. R. — De toutes les manifestations de la Renaissance catalane, aucune n'a atteint de si bonne heure à la plénitude comme la poésie. Verdaguer et Maragall, les Majorquins Alcover et Costa i Llobera en marquent les sommets dans le siècle dernier et le commencement de celui-ci. Après eux, loin de péricliter, la force et la grâce de la poésie catalane persistent dans les nouvelles générations de poètes qui, non seulement font revivre en langue catalane toutes les nuances des écoles et tendances poétiques européennes, spécialement de la France, mais apportent souvent une très vivante originalité, puisée dans les traditions de leur terroir. Joseph Carner et Joseph M. Lopez-Picó président, pour ainsi dire, à l'enrichissement de ce domaine poétique où, chacun avec sa précieuse charge (par sa route à lui ou en compagnie de ceux de son école), font chemin les poètes de Catalogne : Ventura Gassol, J.-M. de Sagarra, Charles

L'OMBRE

Jamais tu ne m'avais paru si claire,
ni si fière et jalouse de mon sort,
ni si semblable à l'Ombre de ma mère,
ombre de l'Ombre pâle de ma mort !
Tu me veilles de près, forte comme elle,
je n'ai plus rien à craindre contre moi.
Si se levait une brise cruelle,
nulle ne borderait mon lit que toi.
Si près de moi et pourtant qu'il est haut
ce doux parler de feuillages et d'eaux
qui de ta paix, comme une source, émane !
Blanchie ainsi de givre et qu'il est doux,
tel un duvet, le creux de tes genoux !
Tu sens si fort la terre catalane !

Ventura GASSOL, trad.

Riba, Clementine Arderiu, Riber, Manent, Lleonart, Melchior Font, Ferran Soldevila, Marius Torrès, Joaquim Folguera, Salvat i Papasseit, Bofill, Garcès, Millas, Pujols, Bertran, S. Juan et tant d'autres qui ont fait de ce coin entre les Pyrénées et la mer, ainsi que de l'île de Majorque, « la terre dorée des poètes », comme disait en des temps d'optimisme et de gloire, l'un des plus en vue d'entre eux.

La littérature proprement dite compte bien d'autres noms parvenus à une grande réputation, parmi lesquels nous pouvons citer : Pompeu Fabra, Pous i Pagés, Puig i Ferreter, Carles Cardo, Bertrana, Carles Soldevila, Jordana, Lluis Carreres, Martinez Ferrando, Navarro, Xammar, Alavedra, Lluis Capdevila, Fontberpat, Trabal, Oliver. Il faudrait aussi tenir compte de la toute dernière génération, mais notre propos n'est pas d'approfondir ici la question des Lettres Catalanes. Elle mériterait à elle seule un numéro spécial.

DU « TROBAR CLUS »
AU « DOLCE STIL NUOVO »

L'école du « Dolce stil nuovo » occupe, dans la poésie de « si », une situation analogue à celle du « Trobar clus », dans la poésie d'oc : Elle semble en être le prolongement et, aussi, la réplique. Elle présente, comme elle, le contraste apparent d'une inspiration assez frêle et d'une prosodie très riche, très savante. Les Italiens, venant cent ans après les Provençaux ont mieux fait connaître les ressources de leur art secret, et, à la différence des poètes d'oc, ils ont eu des héritiers dignes d'eux. Mais nous ne devons pas oublier que c'est à leurs maîtres occitaniens qu'ils devaient, pourtant, le don de ce fil d'or qui suscite l'orgueil et la foi poétique. Par l'intermédiaire des Florentins, et par deux voies opposées, le Languedoc a fécondé toute la poésie italienne.

Poésie métaphysique

Les troubadours sont cathares, comme Baudelaire ou Rilke sont chrétiens, c'est-à-dire, par leur goût d'une mystique qu'ils risquent, à tout instant, de trahir, mais dont ils aiment les images ; par le recours à la pensée et à l'expression qui peuvent le moins fausser leur entreprise personnelle. Cet art, si léger et si pur, l'esprit de système et peut-être l'esprit de parti ont souvent le tort de l'enfermer dans une définition. Les cadres poétiques étroits et la permanence des thèmes n'impliquent point une idéologie toujours identique, ramenant toujours au catéchisme de l'hérésie. Il suffit, en vérité, de lire et de croire ce que disent toutes ces bouches poétiques. Les allégories qui paraissent en transparence dans le dessin des strophes ne doivent ni être exclues de la signification générale du poème par une décision arbitraire, ni considérées comme des motifs poétiques se suffisant à eux-mêmes, au nom d'une métaphysique arrêtée. Les combinaisons prosodiques et les

thèmes imaginatifs du « symbolisme » (1) ne sont pas beaucoup plus variés que ceux des troubadours : la recherche mallarméenne d'une forme dure à forte réfraction verbale, combinant un nombre fini d'images, me paraît assez proche de celle du « trobar clus », et elle est précisément fondée sur le dédoublement du sens, les implications métaphysiques du langage, les figurations multiples. On a l'impression d'un art occulte, par excellence, et il est bien vrai qu'il a prétendu donner cette illusion, ou, du moins, cette apparence. Mais il n'y a, en aucun cas, une doctrine exclusive à la base : il y a la condition même de la poésie métaphysique qui est la recherche d'un haut sens et d'un pur langage.

La lyrique de l'amour n'a pas conduit à autre chose les poètes d'oc : De multiples résonances s'éveillent dans leurs paroles attentives, appelant tout ce qui peut s'accorder à leur thème, et, peu à peu, les plus hautes pensées traversent leur ivresse joyeuse ou leur gravité inquiète. Deux tons se font jour, ainsi, dans cet art souple et discret, selon qu'on y retrouve le bonheur et la noblesse de l'amour sans fin, exaltés par Bernard de Ventadour, qui lie tout son art à leur puissance :

Non es meravelha s'ieu chan
Mielhs de nulh autre chantador,

ou l'expression plus dense, plus douloureuse de l'inimitable Arnaud Daniel, celui qui « nage contre le courant » :

Ieu sui Arnautz qu'amas l'aura
E chatz la lebre ab lo bou
E nadi contra suberna.

Deux sonorités dans le chant d'amour ou, aussi bien, deux attitudes métaphysiques. Car un art aussi achevé exprime totalement le poète.

On perd d'autant plus facilement le sens des courants métaphysiques qui ont alimenté la poésie d'oc et la poésie de « si » qu'on cesse de les considérer comme des ensembles historiques en mouvement, qui ont cherché à définir et à enrichir sans cesse leur art poétique et leur pensée. On voit assez mal, sans doute, en quoi des styles si denses et si fermés ont

(1) Cette analogie me paraît une approximation plus sûre que l'analogie du surréalisme invoquée par D. de Rougemont : Le défaut le plus frappant de cette école a été de s'articuler trop étroitement sur des doctrines philosophiques (Marxisme, Freudisme, illuminisme) sans prendre assez de champ avec elle. C'est en quoi elle nous éloigne, à mon sens, des troubadours.

pu évoluer. Cependant, à ne pas situer ces écoles dans le temps, on risque d'éliminer involontairement de leur histoire et de leur description, leurs principes les plus nécessaires. On arrive à dissoudre leur secret.

La Poésie, au Moyen Age, accompagne le grand mouvement philosophique qui a atteint son apogée au XIII[e] siècle, et elle s'est surtout nourrie d'éléments anti-romains. Mais ce serait une illusion de croire que les doctrines hétérodoxes aient aux XII[e] et XIII[e] siècles, confondu leurs activités. Il ne faut pas imaginer une alliance, un accord secret entre les hérétiques, comme s'ils avaient communié en vue d'établir une sorte d'Eglise anti-romaine, quand il n'y a rien eu de plus opposé que l'influence cathare et l'influence averroïste, par exemple.

Il faut prêter à ces époques plus d'hésitations et plus de trouble qu'on le fait d'ordinaire : les sectes naissent, les doctrines s'articulent et se combattent, l'orthodoxie se cherche au milieu d'une fermentation extrême de pensées, d'aspirations et d'ouvrages scolastiques. Il n'existe pas encore cette ligne de séparation lumineuse entre le vrai et le faux, entre l'Eglise et l'Hérésie, que les historiens ecclésiastiques ont, plus tard, imaginée. Comme aujourd'hui, la vie était faite de doute et de confusion, et les révolutionnaires luttaient entre eux plus âprement encore que contre les promoteurs d'un ordre stable mal défini ou en train de se définir. Au moment même où la Croisade, descendue par la vallée du Rhône, se déchaîne en Languedoc, François d'Assise obtient d'Innocent III l'autorisation de prêcher la pénitence ; et l'individualisme religieux que l'on réprime avec rigueur chez les Albigeois, obtient droit de cité dans l'Eglise quand les règles de l'ordre sont approuvées par le Pape.

Joie et sécheresse.

Le mouvement franciscain est un mouvement poétique. Le nom du fils de Bernardone, son éducation par les romans de chevalerie, le prouvent moins encore que son activité même, sa doctrine, les circonstances de sa diffusion et la vie de ses disciples. Le grand départ en l'honneur de la pauvreté, l'appel aux choses de la nature, et la recherche d'un contact immédiat avec Dieu par le chant, par l'amour et l'ivresse du sacrifice : voilà ce que les « jongleurs » de Dieu apprenaient de leur maître, et par où leur découverte ressemble à celle de la lyrique provençale. Plus encore que François, Jacopone, ce frère errant et passionné qu'on appelait le « gros Jacques », chanteur ardent, comédien ambulant et poète singulier, est un

« troubadour ». Il n'est pas, comme ceux de la Provence, lié aux cours princières, mais il célèbre dans ses « laudes » les mêmes songes, et les mêmes symboles ; il développe dans sa poésie populaire, en leur ôtant leur éclat incertain, les mêmes images et les mêmes objets. Il jette et enfle, au grand jour de sa musique exaltée, les thèmes les plus frêles et les plus raffinés du « trobar clus ».

Le « Dolce stil nuovo » présente des caractères tout différents. Il se veut, de prime abord, plus savant qu'ému. L'une des recherches qui ont le plus compté dans la formation du « dolce stil nuovo », est celle de ce qu'on peut appeler l'Averroïsme poétique dont le maître fut Guido Cavalcanti, l'ami du Dante. Disciple de Siger de Brabant, adonné aux sciences et aux études physiques, il était entouré d'une légende d'incrédulité, à laquelle Boccace fait écho dans la sixième journée du Décaméron : les gens disaient, en le voyant plongé dans ses spéculations, qu'il cherchait si l'on pouvait démontrer que Dieu n'existât pas : « Se trovar si potesse che Iddio non fosse ». Cette science gréco-arabe de la nature, transmise par Averroès à l'Occident, devait faire trembler le XIIIe siècle jusqu'au moment où l'orthodoxie, cessant de la combattre, parvint à l'intégrer dans les « sommes » des grands dominicains (1). La possession de ces idées neuves et redoutées remplissait les jeune philosophes d'un orgueil extravagant et les invitait à se former un art qui fût digne de leur savoir. Cavalcanti est l'initiateur d'une sorte de lyrique savante, d'une poésie scientifique, dont la complexité et la richesse impressionna beaucoup la jeune école florentine. La canzone « Donna vii pregar perch'io voglia dire », en est comme le manifeste. Le thème en est, sans doute, l'amour, unique thème lyrique de l'époque, mais il n'y a rien de plus opposé à l'art souple et tendre des troubadours, que ce poème froid et d'une hauteur calculée :

Senza natural dimostramento
No ho talento di voler provare
Là dove posa, e chi lo fa creare.

Guido fonde un art, où l'on commence à saisir ce qui va dévier et transformer, dans la poésie italienne, l'inspiration occitane.

---

(1) Sur l'importance de l'Averroïsme « négateur ». au VIIIe siècle, voir l'excellent ouvrage de G. Coffanin : Storia dell' Umanesimo (dal XIII al XVI sec.) Napoli : 1933 : il XIII è il secolo averroista (p. 21).

Parallèlement à cette lyrique « rationaliste » et « physicienne », la poésie de « si » est parcourue d'un courant qui témoigne du drame intérieur de l'époque. Le thème de l'*absence de la joie* causée par l'occultation de l'amour, est fréquent dans l'art des troubadours, dont il constitue l'une des faces essentielles ; mais ce thème se développe dans la poésie italienne sous une forme plus désolée, d'où l'attente de l'amour a disparu en une lyrique de la mélancolie, trouble, blasphématoire et sarcastique, qui, au lieu de déplorer l'absence de la joie, s'enferme avec complaisance dans le désordre et dans l'impureté de l'être singulier et malheureux. Lisez le poème de Cino da Pistoia : « Tutto ciô c'altrui piace a me disgrada » ; il n'est aucun chant qui contraste plus profondément, plus désespérément avec les cantiques enivrés de Saint François.

Ainsi, qu'elle exprime le malheur de la conscience amoureuse ou qu'elle reflète, dans ses chants, les spéculations de la haute métaphysique, la poésie florentine du « dolce stil nuovo », savante et ordonnatrice, se sépare de la lyrique d'amour franciscaine. La poésie de « si » n'admet plus l'ignorance sacrée, le dépouillement mystique : elle est d'emblée savante et condamnée à l'hermétisme, qui est l'art de remplir le poèmes d'images et de figures de plus en plus nombreuses et comme superposées. Cela n'a rien à voir avec le pur ésotérisme qui engendre la signification immédiate d'un rite ou d'un chant.

Le problème de Dante.

L'expérience inscrite dans la Vita Nuova est déjà très loin de celle des grands troubadours : ce qui l'en sépare, c'est non seulement l'épaisseur d'un style chargé de formes théologiques, mais à travers celui-ci, l'idée qu'on peut de la doctrine d'amour dériver une science précise du monde spirituel qui prolonge, sans la contredire, la science du monde physique (astronomie, représentation du Cosmos, etc...). C'est par là que les écrits de jeunesse de Dante annoncent la « commedia ». La lyrique d'oc n'était pas principe de science, elle était incantation, charme, chant : elle ne cherchait pas, comme la poésie de Dante, à saisir l'homme entier, puis le monde, mais à approfondir le sentiment de l'impossible délivrance.

La grandeur de Dante est d'avoir prolongé l'œuvre des troubadours, en faisant de l'amour le cadre même de la connaissance. L'auteur de la *Vita Nuova* et du *Canzoniere*, n'a pas seulement transposé sa doctrine et sa pensée dans la Commedia. Le problème fondamental est posé par le passage

de la Vita Nuova à la Commedia, de l'inspiration du Dolce stil nuovo à celle de l'épopée cosmique. Et si l'on peut supposer que les deux œuvres correspondent à deux époques bien distinctes de la vie de Dante, celle de la jeunesse et celle de l'âge mûr, ce problème n'en atteint qu'à plus de profondeur, la personne même du poète.

Quelle que soit, en définitive, la solution probable du petit problème posé par l'écueil dit « il Fiore », adaptation condensée, en langue de « si » du roman de la Rose, qui a pu être attribuée à Dante, il n'en est pas moins utile de comparer le roman de la Rose avec la Commedia elle-même. La première partie, l'œuvre de Guillaume de Lorris, compose un *Ars amandi*, riche de significations multiples, qui sert de cadre, dans la suite démesurée, composée par Jean de Meung, à un véritable poème encyclopédique. L'écart entre les deux parties mesure l'échec de l'entreprise : on dit communément que le second auteur a retourné le sens et la portée de l'œuvre.

Dante a-t-il fait autre chose que d'édifier un poème de la connaissance sur un « art d'aimer » et de faire reposer sa « commedia », au programme universel, sur la doctrine de la Vita Nuova ?

Sub specie aeternitatis

La Commedia relève toute entière d'un effort pour rejoindre par la vision ce qu'il y a à la fois de plus évident et de plus secret dans la pensée religieuse. Il est fatal qu'elle entretienne ainsi et vivifie tout un fonds à peu près commun à toutes les religions, dont la diversité n'est pas si grande. Aussi est-ce un jeu séduisant et illusoire que de rechercher son inspiration dans les sectes, dans les hérésies de son temps : la démonstration réussit à chaque fois et est à chaque fois inutile.

Dante connaît, interprète et place dans son œuvre toutes les doctrines, tous les aspects de la religion multiple de son temps ; il semble adhérer à tous au moment même où il les dépasse. Il n'est pas de lecteur de Dante qui ne l'ait supposé tour à tour gibelin, joachimiste, cathare même... Et il y a, dans les recherches érudites, des donnes sérieuses et non pas seulement des fantaisies à la manière d'Aroux et de Péladan) pour nourrir, pour imposer toutes ces hypothèses. En vérité, Dante s'est élevé par la vision au-dessus des systèmes métaphysiques, au-dessus de la dialectique et des théologies.

La recherche prudente et nécessaire des sources ne doit pas se transformer en une recherche de l'intention ou de *l'inspiration* de Dante. C'est prendre la voie paresseuse, c'est passer

à côté du vrai problème, qui est d'ordre poétique. Dante ne recherche pas une démonstration doctrinale, mais une mise en place de *l'ordre cosmique* tout entier, qui engage des éléments physiques comme les tableaux de la vie humaine avec les paysages terrestres qui les portent, ou des éléments poétiques, comme le jeu des comparaisons, ou des éléments fantastiques, surnaturels, qui n'intéressent pas le dogme.

Mais son entreprise n'est possible, pour un chrétien du XIIIe siècle, qu'à travers l'image du monde de l'après-vie et du domaine de l'au-delà, c'est-à-dire de l'Eternité.

Le secret de Dante, c'est *la vision*, c'est-à-dire, le don poétique qui permet de figurer, sans faute, les réalités intérieures. Je ne dissimule point que ce don est, finalement, sous la dépendance d'une intuition mystique, d'un mouvement mystique, car, pour Dante, à la différence des poètes d'aujourd'hui, cet effort n'a pas de sens pour lui-même. Mais il est à tout instant différé par l'introduction du monde des formes, des images et des mots, ralenti par l'usage de l'imagination même.

La Commedia, c'est l'ordre temporel décrit et célébré avec passion, avec amour, mais situé, *par un effort prodigieux, dans l'ordre de l'Eternité.* C'est le monde « tel qu'en lui-même enfin, l'Eternité le change ». C'est la vie, ce sont les hommes sous leur autre aspect, à la fois semblable à celui de la terre et *inversé.*

Conclusion.

Aux XIIe et XIIIe siècles, l'Eglise romaine se trouve en face des deux problèmes vitaux de son histoire : Elle est ébranlée, au XIIe siècle, par l'hérésie cathare et la renaissance d'un mysticisme libre et épuré ; puis, au XIIIe, par la diffusion de l'Averroïsme et de la science greco-arabe. Ce sont là les deux faits immenses qui ont mûri l'Occident.

Le catharisme a été persécuté ; l'aristotelisme musulman condamné par l'Ecole et par les Papes. Mais l'Eglise n'a vraiment sauvé sa suprématie qu'au moment où, par l'Ordre franciscain, elle a intégré la mystique, et par Saint Thomas, la science, s'assurant ainsi, pour de nouveaux siècles, le contrôle de la pensée occidentale.

Dans l'ordre poétique, l'œuvre de Dante représente une réussite semblable : Elle domine la divergence des doctrines, elle répond à une personnalité dont la loi est supérieure à ces conflits et l'exercice parfaitement assuré : elle procède d'un principe indépendant et totalisateur.

Mais elle vit des difficultés intérieures dont elle est née. La lyrique de Saint François et celle de Guido Cavalcanti, également dérivées de la poésie d'oc, ont éveillé par leur conflit même l'art solennel et l'ample inspiration du poète souverain. Il les a dépassés en portant au-dessus de la lyrique et, en approfondissant de toutes parts, les sources de la poésie métaphysique.

André CHASTEL.

LA BARONNE DE CARINS

(Poème populaire sicilien du XVIe siècle)

INTRODUCTION

Je suis fâché pour toi, ô lecteur bienveillant, qu'il te faille lire cette belle histoire, seulement la lire et n'en suivre des yeux que l'ombre sur le mur du papier, et même hélas l'ombre de l'ombre.

Cette histoire-ci n'était pas faite pour être lue, mais chantée. Ni ceux qui l'ont faite, ni ceux pour qui elle a été faite ne savaient écrire ni lire. Pendant plus de trois siècles elle a vécu de vive vie, passant de bouche en bouche, de cœur en cœur, de père en fils. Elle n'est tombée dans l'encre que depuis une cinquantaine d'années.

Les Urvi en ont été les dépositaires ; l'un d'eux peut-être l'auteur. Les *Urvi*, c'est-à-dire les *Aveugles*, sont des chanteurs errants (1). A leur venue les maisons du village se vident en un grand frottis de pieds nus, tout le monde se masse en silence sur la place, devant le puits, sous le platane. L'Urvu soutient sa voix d'une manière de petit violon poussiéreux comme une mouche morte et qui sait pourtant de très suaves sons.

Les noms propres des Urvi — comme ceux des grands bâtisseurs d'églises — se sont perdus. Il est beau qu'il en soit ainsi, et c'est presque justice. Car même si l'Urvu improvise, sa poésie n'est pas tout à fait sienne. La mémoire de l'Urvu est une besace profonde. L'Urvu est la mémoire ambulante d'un peuple trois fois millénaire. L'Urvu possède dans la besace de sa mémoire un assortiment de strophes antiques qu'il sait tourner à de nouveaux sujets. Par ailleurs on exige de lui qu'il module et orne à sa manière les thèmes connus. Cette méthode anonyme et unanime est loin de nuire à l'unité de

(1) Nous sommes en Grande-Grèce, ne l'oublions pas. Qu'il nous souvienne d'Homère l'aveugle (ou les aveugles).

l'œuvre, à sa verdeur et à sa perfection, quoi qu'en puissent penser les gratteurs de papier et rongeurs de porte-plume.

Dire du Sicilien que c'est un dialecte ou patois italien, ce serait comme dire que le Provençal est un dialecte ou patois français. Le Sicilien est une langue possédant ses classiques, sa vénérable ancienneté, ses lettres de noblesse.

La littérature sicilienne connut son apogée au XIIIe siècle, alors que Palerme était capitale de l'Empire romain d'Occident. A la cour de Frédéric II et de ses fils, tous poètes, la poésie galante fleurit quelque peu avant l'éclosion du « Dolce Stil novo » en Toscane et la venue de Dante.

Cette poésie courtoise était fille de celle des troubadours. Elle en reprit les thèmes, les rythmes et les mètres.

Elle forme le chaînon qui rattache à la poésie provençale la poésie italienne classique.

Quoique le peuple sicilien soit un mélange — assez volcanique — de toutes races, la langue en est purement latine. On la peut situer à mi-chemin entre l'italien et l'espagnol.

Mais la tradition orale est beaucoup plus riche et plus variée ici que la littérature. Elle ne lui cède en rien par la grandeur, ni même par la rigueur formelle.

Chaque village a son mode pour la chanson d'amour et les jeunes hommes chantent « alla lipariota » ou « all'arcamisi », c'est-à-dire sur le mode de Lipari ou d'Alcamo. Il y a des épithalames et des lamentations funèbres. Il y a les mélopées des mineurs de soufre et celle des prisonniers solitaires. Il y a les berceuses. Il y a la « berceuse des jeunes bœufs », dont on les aiguillonne, le premier jour qu'on les mène au labour. Il y a des chants pour accompagner la navette des tisserands, le rouet des fileuses, le battoir des lavandières, pour animer les faux, les fléaux et les vans. Il y a les apostrophes qu'on adresse à la Madone lors de la procession pour l'Assomption, la Pâque ou la Fête-Dieu.

Mais ce qui est plutôt du ressort des Urvi, c'est la geste héroïque. Ils chantent Roland et les prouesses des chevaliers de France. Cette tradition a pris pied dans l'île dès l'arrivée des rois normands qui d'ailleurs y sont célébrés parmi les autres preux. C'est la tradition des troubadours. Elle s'est renouvelée après le passage des Impériaux, lors de la conquête du royaume par Charles d'Anjou, frère de Saint-Louis. Elle s'est renouvelée encore grâce à l'Arioste, au Tasse et au Boïard dont les strophes ont largement circulé dans le peuple

(« ignorant » et « arriéré » comme disent les très-instruits d'à-présent), conjointement aux tercets de Dante. Dans ces gestes, le roi Roger affronte Charlemagne et l'un et l'autre ont emprunté leur cuirasse et leur heaume à Charles Quint, car toute l'histoire se ramasse en un jour, et ce jour, n'en doutons pas, c'est ce jourd'hui, car rien dans cette île n'est plus présent que son histoire, comme rien n'est plus grave et réel que sa poésie. Les mêmes motifs inspirent la peinture des charrettes, un art qui tient de la miniature persane et de l'enluminure gothique, et le théâtre des marionnettes qui n'est pas un amusements d'enfants mais, pour les vieux paysans sourcilleux au chapeau noir, un spectacle dramatique et parfois édifiant.

Les Urvi ont encore pour office de chanter la vie de Sainte Rosalie, de Sainte Lucie, de Sainte Marine, de tous les saints et saintes de l'île, ainsi que la vie des brigands illustres.

Enfin, ils chantent les « storie » ou « casi », les « histoires » ou « cas », c'est-à-dire les amours, les drames et les crimes des seigneurs et des dames, de ceux-là même qui habitent ou habitaient le donjon sous lequel le village entasse ses façades blanchies, ses toits plats, ses escaliers et ses arcades, étend ses linges et secoue ses poussières — de ces barons dont le renom, la noblesse de sang et le faste rejaillissent naturellement sur l'orgueil de ceux qui appartiennent à leurs terres. Et ces histoires nous enseignent que tous, petits ou grands, nous sommes soumis à l'amour, à la mort et à la Justice de Dieu.

« Lu casu amaru », le « cas amer » qui nous occupe peut être conté en deux mots.

Don César Lanza, baron de Trabia, comte de Mussomèli, « maître portulan » de Palerme, « capitaine d'armes sur terre et sur mer » (1), apprend un soir que sa fille aînée et favorite, Dame Laure, qu'il a mariée à Vincent La Grua-Talamanca, baron de Carini, trompe son mari et déshonore son nom avec François Vernagallo, son cousin. Il monte à cheval, court à Carins qui est à quelques lieues de Palerme sur la côte, surprend les coupables au château, tue sa fille, fait tuer par un valet l'amant, plaque contre le mur sa main sanglante (2), dont on montre encore la trace aux voyageurs, noire, mais qui

(1) César Lanza avait guerroyé aux côtés de Charles Quint en Allemagne et dans les Flandres, et pour lui en Afrique. Il avait surtout à faire la course aux « Turcs » sur mer. Ce détail donne un relief singulier aux images invoquées dans les dernières strophes du poème où il est tant question de tempête, de bateau et de Turcs (ou « chiens »).

(2) Je ne peux me défendre de remarquer comment l'image de cette main de sang du père justicier s'exalte dans l'esprit du poète pour devenir cette « grande main de Dieu » des derniers vers : la main du vrai Père et du seul Justicier.

rougeoie, dit-on, le 4 décembre, anniversaire du meurtre. C'est tout.

Le poète ne consacre pas au récit du « cas » beaucoup plus de mots que je ne viens de faire : il en part seulement pour aller de monde en monde.

L'événement n'a rien qui nous étonne outre mesure. Nous ne pouvons pas dire avec le poète que c'est un sacrilège tel qu'on n'en a jamais ouï d'égal chez les chrétiens (hélas). Ce qui nous étonne, c'est le retentissement qu'il a provoqué dans l'âme populaire et la floraison lyrique qui en est issue. Car, outre cette version de l'histoire, on en a pu dénombrer plus de cent vingt autres, tant en vers qu'en prose, dont quelques-unes de toute beauté, témoin ces quatre vers d'une variante où se lamente la mère de la victime :

O Figghia ca èri comu'nna colonna
Ca èri lu triùnfu e la giurlànna
Eri'nna columbèdda biànca e bionna
Cùllu pittùzzu de mèli e de mànna...

(O fille qui étais comme une colonne — Qui étais le triomphe et la guirlande — Etais une colombelle blanche et blonde — Avec ta petite gorge de miel et de manne...)

Non seulement l'histoire parcourut toutes les routes de Sicile, mais on en trouve des traces jusqu'au Piémont et jusqu'en Istrie. Tandis que de célèbres chansons telles que la « Bella Giuvina » furent tirées de l'épisode du cimetière et d'autres.

La nouveauté du fait — ce n'est pas un mari qui tue par jalousie, mais un père sous couleur de justice et d'honneur — ne suffit pas à expliquer ce retentissement. Ni la sombre grandeur du meurtrier que le poète compare à la grande mer qui sèchera et montrera son fond. Et non plus même la beauté rayonnante de la Dame de Carins, « Rosa d'amuri odurata », la rose odorante d'amour.

Il en faut sans doute attribuer le succès à l'étonnante beauté, à l'originalité totale de la première version de la *Storia della Barunissa di Carini*. Peut-être — rien ne nous empêche de le croire — celle-ci même, ou peu s'en faut.

L'esprit souffle où il veut. L'auteur d'une histoire n'est pas toujours un Aveugle. Parfois, c'est un cordonnier de la ville, ou un mineur de la soufrière, ou bien un rustre au fond de sa vigne tirant la terre caillouteuse sur ses jarrets nus et

qu'un souffle plus fort que sa force emporte : il jette sa houe et chante. Alors

Lu viddànu chi cànta nun la sgàrra
Vràpi la bùcca e lu spiritu pàrra...

(Le rustre en chantant ne se trompe jamais — Car il ouvre la bouche et l'esprit parle).

Il arrive que le paysan vende pour quelques écus son histoire à l'aveugle et passe ainsi dans la gloire et dans l'oubli : il expirera inconnu dans sa terre, tandis que son souffle nourrira peut-être les violons pour quelques centaines d'années.

J'ai peine à croire que l'auteur inconnu de la *Barunissa* fût aveugle. Qu'il n'eût pas de ses yeux vu « les yeux d'azur joueur » de la Belle, sa chevelure rehaussée d'un treillis d'or et de perles (1), et bien des fois l'aurore incarnat sur l'île d'Uustique et sur Carins et la façade du palais des Lanza qui donne sur la rue, les fenêtres fermées et les géraniums séchant de deuil derrière les grilles.

La vivacité même de tels souvenirs nous permet de supposer que le poème naquit très peu de temps après l'événement qui eut lieu le 4 décembre 1553. Le contexte prouve d'autre part que le meurtrier était encore en vie. Or, Don César mourut dix ans après, ayant abandonné ses charges et sombré dans la mélancolie. Ce qui fixe une date limite.

Si la *Barunissa* ne porte pas de nom d'auteur, ce n'est pas une raison suffisante pour lui refuser le titre de chef-d'œuvre. Que ce poème populaire soit largement humain, haut en couleurs, spontané et bondissant, qu'il passe par toutes les gammes de l'émotion, du ton de l'épopée à celui de l'idylle et de l'élégie, du grave au sarcastique et du tendre au macabre, qu'une mâle sagesse et prophétique solennité se dégagent des sentences, c'est assez beau déjà — mais ce qui surprend surtout, c'est la pureté du style et la noblesse de la langue, c'est l'unité de diamant de la composition, la netteté et la délicatesse des joints, la sobriété des effets, le choix exquis des mots, communs en soi, rares par leur opportunité, la richesse des caden-

(1) Aux archives de maître Occhiopinti, notaire de la maison de Lanza, on trouve dans l'inventaire des joyaux de la dot de dame Laure Lanza de Trabia : « Item, un treillis d'or et de perle pour orner la chevelure ». — « Ca a oru e pèrni cungignàta èra » dit le poème. (Barunissa, X, 15).

ces et des rimes, le déploiement de toutes les ressources de l'art sans aucun artifice (1).

Ce que j'en dis vaut pour le texte, non du tout pour la traduction que j'en donne. J'aime trop ce texte pour croire en cette traduction. Ne pense pas, ami lecteur, que je dise cela pour m'attirer insidieusement ta louange ou me ménager ton indulgence. La traduction est une tâche qui nous accule sans cesse à des impasses.

J'ai traduit mot à mot et rythme à rythme, en un mètre équivalent à celui du texte. Je n'ai pratiqué aucun arrangement au goût de ce temps. J'ai traduit les adjectifs par leur équivalent, sans me soucier si dans la nouvelle langue cette combinaison verbale choque un peu (mais aussi, à quoi bon traduire une poésie étrangère si c'est pour couler le nouveau vin dans une vieille outre). J'ai dû sacrifier les rimes qui menaient là-dessus un grand son de cloche, un battement de tambourins à sonnailles. A l'impossible nul n'est tenu. Et d'ailleurs n'avons-nous pas fait une perte bien plus sensible encore du seul fait de lire le chant au lieu d'en entendre la musique « qui était suave et mélancolique beaucoup et tirait des larmes ». En outre, le vers ici — comme celui des très grands poètes — est par lui-même musique : un tissu délicieux de syllabes lui fait une chair de fleur qui toute se déchire en passant d'une langue à l'autre.

Je te dis ces choses, ami lecteur, pour que tu tendes bien l'oreille de l'intellect afin de saisir aux extrêmes de l'ouïe à travers les distances cette voix qui monte des maquis, fait une boucle et puis s'écrase dans la vaste clameur des cigales et dans la rumeur de la mer, mêlée à la vibrante sécheresse des thyms et des lentisques, à la lourde douceur des orangers de la Conque d'Or.

LANZA del VASTO.

---

(1) On trouve une édition correcte du texte de la « Barunissa di Carini » précédé d'une étude de Salvator Salomone-Marino chez l'éditeur Cocchiara, à Palerme. Quant à moi, j'ai travaillé ici de mémoire.

I

Pleure Palerme, ah Syracuse pleure
Pleure Carins sur le hasard amer
Qui fut pierre tombant du ciel perfide
Diabolique dragon (1) vomi par mer.
A raconter la très piteuse histoire
Mon cœur abonde et le sang me déborde,
Et qui l'entend garde l'âme envahie
Et garde en gorge un nœud, garde un chagrin
Comment si belle dame se perdit.
Etoile qui luisais, comment as-tu
Péri, pauvre baronne de Carins.

II

C'est à Carins qu'advint le cas amer.
Dans le château riche de maints trésors
La douce dame, ainsi que fleur d'Avril
Répandait à l'entour parfum de miel.
Son cousin Vernagal, de sang gentil (2)
Et qui tient haut les honneurs de jeunesse
Rôde autour d'elle, insistant et subtil
Comme frelon que la soif du miel brûle.
Et chaque soir il vient, l'heure battant,
Sur un cheval qui sait voler sans ailes.

La fleur, à son feuillage mariée,
Fort le désire et tremble, et ne répond ;
Mais frappe pierre, elle éclate de feu :
L'amour sait allumer même les pierres.

III

L'Amour est vie et toute vie il vainc,
Et s'établit au comble de la roue,
Les cœurs enchaîne, entraîne et les contraint
Et leur fait tous battre la même boue.
Par douce vie il les tire et fourvoie

(1) « Dracunara » : c'est-à-dire dragon, mais aussi trombe marine.
(2) « Di sangu gentilli » : « gentil » est pris dans son sens propre, c'est-à-dire « noble ».

D'éclats de jour il leur souffle la vue
Et de félicité les enguirlande et peint
D'étoiles d'or et de boutons de roses.
Mais l'or insuffle envie aux gens mauvaises.
La rose fleure frais pour ce moment,
Mais l'or écume aux plages de la mer
La rose fane, et n'en reste qu'épine.

IV

Le soir obscur sonnait la troisième heure
Et le Baron (1) s'en revenait de chasse
Quant au palais un petit moine arrive.
Et seul à seul avec sa Seigneurie
Il s'entretient tout le soir en secret
A la minuit il sort en jubilant.
Mais le Baron jurait et s'agitait.
Jésus-Marie, l'air s'est-il rembruni ?
Voilà que tout à coup un hibou hurle.
Le Baron a saisi épée et heaume,
Vole, cheval, vole hors de Palerme.
Et quant à vous, piquez des deux, fidèles,
Et sur mes pas serrez vos escadrons.

V

La prime aurore incarnat avait lui
Et l'Ustrica se montrait sur la mer.
La matinale alouette en sifflant
S'élève et lance au soleil son salut,
Mais l'épervier vient lui couper la route,
Tout droit au cœur il descend s'agripper,
L'étrangle avec son heureuse chanson,
L'emporte et la confond en épouvante.

Pareille griffe et pareille épouvante
Vint frapper la Baronne de Carins.
A la fenêtre avec son beau Seigneur
Elle cherchait l'étoile, au ciel, d'amour,
Un peu lassée et pâle de plaisir,
Mais de désir encore languissante.
Elle vit le galop, les cavaliers :
Hélas, ami, c'en est fait de ma vie.

(1) Il ne s'agit jamais du mari de la Baronne, mais de son père, Don César Lanza.

Que voulez-vous de moi, Monsieur mon Père ?
Je veux, ma fille et dame, vous tuer.
Une grâce vous quiers, Père et Seigneur,
Me laver l'âme auprès d'un confesseur.
Ton âme, il te fallait la garder propre :
Grâce est le sang qui va laver l'honneur.
Et sitôt qu'il a dit ces paroles
Tire l'épée et lui casse le cœur (1).
Et toi, valet, démène aussi l'épée.
Pousse-la dans les reins de ce ribaud.

VI

Le rideau fut tiré sur l'aveugle jouir.
Le feu follet s'éteignit dans le sang.
Et maintenant courez, courez, gens de Carins,
Maintenant qu'elle est morte, votre Dame.
Courez, courez, moinillons et curés,
Mais non pour la conduire en sépulture :
Quand, au mourir, elle appelait à l'aide,
Nul n'accourut, et seule est demeurée,
Seule, et ses biens n'ont pu la secourir,
Ah ! Carinais, chiens traîtres vous lui fûtes,
Vous fûtes chiens (2) *à la femme dolente*
Et délaissée dans le sang de sa honte.

VII

Malheur à toi qui souilles ton nid, femme,
Sans plus songer à l'orageux décembre.
Malheur à vous, cœurs dont la sèche éponge
Toute eau suce et jamais n'éteint l'ardeur.

Mais il est Un qui veille et qui redresse :
La torse chose il la tire au cordeau.
Sur tous les torts de ce coupable monde
Fait son chemin la Justice de Dieu.

Elle fait son chemin à pas égaux,
Indéfailliblement le mal répare.

---

(1) Le texte porte : « mina la spàta e càssaci lu côri ».
(2) « Cani ci fûstivu » : « Chiens » désigne toujours les infidèles Turcs, Arabes, Berbères ; implique les qualités qu'on attribue à ces peuples ennemis, non celles qu'on trouve chez l'animal domestique. Ici « chiens » signifie « infidèles, traîtres », à la fin du poème « barbares homicides, impies ». N'oublions pas que la Sicile a été pendant des siècles la pointe avancée du pays chrétien devant l'Islam.

VIII

La nouvelle s'en va battant de l'aile,
Elle a mis en rumeur tout le royaume.
Sur toute place et dans toutes les rues
La foule se rassemble et se lamente.
Dedans Palerme toute, il n'est personne
Que n'écrasent le deuil et la stupeur :
« Ah ! male mort, ah ! fin par trop cruelle,
Mauvaise amour a causé tout ce mal ».

Quand au palais arriva la nouvelle,
La mère, à demi-morte, trébucha
Et les trois sœurs s'arrachaient les cheveux.
Pages, valets entonnaient un grand pleur.

Les géraniums séchèrent dans leur grille,
Et toutes les fenêtres se fermèrent.

IX

On ferma la fenêtre — ah ! mon cœur, saigne —
Où paraissait cette étoile adorée.
Elle parue, toute chose éclairait :
Il fait noir maintenant dans cette rue.
Et dedans l'âme une voix pleure et crie :
La femme de tes yeux a trépassé,
A trépassé, trouvé son triste sort,
Dort dans l'ombre, sans croix, et dans la nuit.

X

Je vais de nuit, vais comme va la lune,
Je veux la voir, la galante déesse.
J'ai sur ma route encontré la Mort brune.
Sans yeux ni bouche elle regarde et parle
Et me dit : Où vas-tu d'un si bon pas ?
— La dame quiers, qui répandait ses grâces,
Je quiers la rose odorante d'amour.
— Tu viens trop tard, car elle est enterrée,
Si tu n'y crois, va-t-en à la Matrice. (1)

(1) « Alla Matrici » : à la fosse commune.

Dans le charnier, dedans, la trouveras :
Pleine de vers la gorge déchirée
Où reluisaient les riches pendeloques ;
Un nid de rats, la belle chevelure
Hier combinée avec l'or et les perles ;
Rongée et taraudée la main menue,
Effondré l'œil, son œil d'azur joueur.

XI

Bon sacristain qui charge as de la cure,
Toi qui portas la malheureuse en terre,
Viens à mon aide et m'accorde un quart d'heure
Assez pour voir la dame trop aimée
Qui s'effrayant de dormir toute seule
Dort avec tant de morts, inconsolée.

Tiens le couvercle de la sépulture
Pour que j'y pousse une torche allumée. (1)

Elle y descend, et s'éteint aussitôt.
Ce signe est clair : et la femme est perdue.
Elle est perdue et peine dans l'enfer
D'où tout chemin est pour toujours fermé.

XII

Ah Diable, toi qui tiens sa seigneurie,
Fais-moi le don que je demande à toi :
Si voir me fais la galante déesse,
Mon âme est tienne à ton commandement.
Le Serpent, prompt : « Voilà pacte conclu :
Chevauche-moi, je t'y mène en volant ».
Et comme foudre il se taille une route,
Par l'air obscur il me porte en chantant :
Car il sait se conduire et gouverner,
N'en doutez pas, le Patron des Enfers.

---

(1) On faisait cette épreuve des morts pour connaître le sort de leur âme en l'autre monde : on approchait du tombeau découvert la torche ; si la torche continuait de brûler l'âme était donc sauvée et bienheureuse ; si elle s'éteignait, morte et damnée.

XIII

J'entre aux Enfers, aux Etats du Malheur.
Ah ! que de gens : à peine y tenait-on.
Je vis d'abord ce moinillon judas
Lisant l'office et tramant ses complots.
Et plus bas, là, dans le fort de la flambe,
La misérable, et son cœur qu'elle attise
Puisque sans cesse elle y mène soupirs
Ajoutant flamme à sa flamme damnée
Et gémissant : « Ah ! mon cœur scélérat,
« Cet horrible tourment je le souffre pour toi :
« Tels fruits cueille celui qui tel grain sème.
« Quant à Lui (1) je l'appelle infatigable :
« Ici l'attends, à cette dalle en feu. »

L'heure approche, oui, car le monde est en roue :
La grande mer séchant, le fond surgit.

XIV

Toi, qu'attends-tu pour te vouer au Christ :
Le Christ aime les bons, les vils aussi.
Le Christ pardonne même au chien sinistre.
Ah chien de père, à quoi bon tarder,
Et qu'espérer désormais des chrétiens ?
Oui, seul miséricors est le Seigneur.
Tu ne trouveras paix que dans son port.

Car de la terre, insistant et plaintif,
S'élève un cri jusques aux pieds du Christ.

Dans le château dont les portes sont closes
Le sang appelle et veut vengeance et mort.

Et « Mort ! », appelles-tu, sens-débandé (2).
La Mort te fuit pour ne te porter aide,
D'amis et de parents abandonné,
Pire que l'empesté et le banni,
Tâtant des mains et les yeux délogés (3),
Un esprit noir à ta droite s'attache
Criant : « Tout est perdu, même l'espoir ».
Tandis qu'un autre, à gauche, sans répit,
Redit : « Tourment, tourment, tout est perdu ».

Et cette Mort qui remonte des fonds
Leur fait écho de ses ricanements.

(1 Son père, « cu ci ha cùrpa », comme dit une des versions : « qui y a faute ».
(2) Le texte porte : « sènsiu smannàtu ».
(3) « Tampasiàndu cun occhiu scasàtu ».

XV

Tourne ta proue car l'onde est en fureur
Et ton bateau ne peut pas la combattre.
La grosse mer le travaille à toute heure
Et le destin descend dessus féroce.
Tout a rompu : la voile et la mâture,
Sans gouvernail, à la merci des vents,
Si tu n'appelles Dieu, nocher perdu,
Ta fin est proche et le damner certain.

XVI

Retire-toi dans un âpre désert
A manger herbe avec les bêtes brutes.
D'épines fais ton misérable lit,
Prends pour coussin une pierre pointue,
Et puis d'un fouet cingle-toi la poitrine
Jusqu'à ce que tes yeux fassent ruisseau
Et qu'à pitié tu meuves Dieu l'Aimé
Et qu'il t'accorde grâce et son pardon,
Puisqu'il n'est Turc, pourvu que repenti,
Qui pardon n'ait du Père de ce monde.

XVII

Ce monde est gouffre où la fraude fait rage,
Mais le destin y descendra fatal,
Et ce Cas-ci, ruine de terreurs,
Qui jamais n'eut d'égal chez les chrétiens,
Est sacrilège tel que, d'âge en âge,
Le pleureront le tronc et les rameaux.
Ils pleureront, pensez-y, pensez-y,
Ceux qui mal font avec des yeux aveugles,
Et tiennent cher leur honneur défaillant,
La Main de Dieu ne calculant pour rien.

Ah grande Main de Dieu, qui si lourd pèses,
Descends, Main de Dieu, fais que tu paraisses.

Traduit par LANZA del VASTO.

INFLUENCE DU GENIE D'OC SUR LE GERMANISME

L'influence de la poésie française sur la poésie allemande commence à s'exercer vers le milieu du XI[e] siècle, avec le roman en vers latins de Ruodlieb, qui repose en partie sur le roman français de Gormond et Isembard. Sans doute y eut-il déjà auparavant certains contacts personnels entre Français et Allemands, mais c'est à la fin du XI[e] siècle qu'ils se multiplient grâce aux pèlerinages en Terre Sainte, et que les Croisades, en créant des relations plus étroites, déterminent une action très profonde. Dans le domaine de la poésie (chanson d'Alexandre par Aubray de Besançon, chanson de Roland, Chanson de Guilleme), aussi bien que dans celui de la civilisation, ce sont les Français qui donnent et les Allemands qui reçoivent. Les formes de vie et les idéals de la chevalerie sont révélés par les Français à leurs compagnons d'armes allemands. Cette influence s'accroît encore après la deuxième Croisade, où l'on voit la puissante éloquence d'un prédicateur français ,divinement inspiré (Bernard de Clairvaux) entraîner en Palestine un monarque germanique (Conrad III). C'est alors, dans la seconde moitié du XII[e] siècle, que se développe en France la poésie épique proprement courtoise : Roman de Troie, Roman d'Eneas, Roman de Tristan, Chrétien de Troyes, etc... et bientôt ces œuvres, révélées par des adaptations au public allemand, contribuent à affermir et à approfondir en pays allemand les coutumes et les idéals qui y avaient pénétré grâce aux contacts de fait avec le monde français. Désormais le lyrisme français (Chrétien de Troyes, Aubouin de Sézanne) agit à son tour ; et comme il remonte en partie lui-même à des sources provençales, d'où il tire ses thèmes et ses formes, il familiarise les Allemands avec l'idéal courtois. Ce sont des Français encore qui, soit par des traités abstraits (Andreas Capellanus), soit par des œuvres romanesques (le Roman de la Charrette de Chrétien de Troyes),

mettent en lumière les théories provençales de l'amour, préparant ainsi les Allemands à accueillir l'influence directe de la poésie provençale.

Les troubadours dont on peut démontrer l'influence immédiate ne sont pas très nombreux ; ce sont avant tout Folquet de Marseille, puis Peire Vidal, à un moindre degré Masse Peirol, quelques autres encore ; et par exemple on voit Heinrich von Morungen citer deux strophes provençales dont on ne connaît pas l'auteur.. Plus que tout autre, le comte Rodolphe de Neuchâtel, qui résidait à la frontière du domaine linguistique français, a subi cette influence. Après lui, citons l'Alsacien Reimar et le Rhénan Friedrich von Hausen, qui suivit en France puis à la Croisade son maître Frédéric Barberousse, successeur de Conrad III, et mourut comme lui pendant l'expédition. On trouve aussi des traces d'influence provençale chez le Thuringien Heinrich von Morungen, déjà cité, ainsi que chez les Minnesânger bavarois Hiltbolt von Schwangau et le burgrave von Rietenburg. Cette imitation directe des poètes provençaux dura à peine vingt ans et prit fin dans les dernières années du XII[e] siècle. Car on ne saurait parler d'imitation lorsque Walther von der Vogelweide répond aux strophes violentes écrites par Peire Vidal contre les Allemands dont il avait traversé le pays à son retour de Hongrie ; dans cette célèbre « Louange des hommes et des femmes d'Allemagne », Walther définit son pays :

Von der Elbe unz an den Rîn
und her wider unz an Ungerlant,
mugen wol die besten sîn,
die ich in der werlte hân erkant.

(De l'Elbe au Rhin, et du Rhin à la Hongrie habitent bien les meilleures gens que je connaisse au monde).

Et cette strophe fait allusion à l'éloge que Peire faisait de sa propre patrie :

Qu'om no sap tan dous repaire
com de Rozer tro qu'a Vensa,
si com clau mar e Durensa,
ni on tan fis jois s'esclaire.

(Car on ne connaît pas d'aussi beau pays que celui qui va du Rhône à Vence, et qui est enfermé entre la Durance et la mer) .

Il est probable qu'il y eut davantage de ces imitations que nous ne pouvons le démontrer aujourd'hui, puisque tant de

poèmes provençaux sont perdus. Lorsque nous lisons, par exemple, ce début d'un poème de Walther :

Ich saz ûf eine steine
und dahte bein mit beine,
darûf sazte ich den ellenbogen.
Ich hete in mîne hant gesmogen
daz kinne und ein mîn wange,
dô dâhte ich mir vil ange.

(J'étais assis sur une pierre, une jambe pliée sur l'autre, et j'appuyais mon coude sur mon genou. Je tenais mon menton et une de mes joues dans ma main. Et je songeais, plein de souci).

Et lorsque nous trouvons des vers presque semblables de Laurent de Médicis au XVe siècle :

Io me sto spesso sopra un duro sasso
e fo col braccio alla gota sostengo
e meco penso

(Je suis assis souvent sur une pierre dure, j'appuye ma joue dans ma main, et je reste à songer), il faut bien admettre, comme l'explication la plus vraisemblable, que les deux poèmes remontent à un même modèle provençal, d'autant que le chansonnier Cangé, dans une lettrine, représente le roi Thibaut de Navarre en cette même posture.

Mais l'influence des troubadours ne se borne nullement à ces imitations directes, qui n'en constituent même pas la partie essentielle. Bien plus importante est l'action exercée sur la forme et les idées : la première dura de façon plus ou moins vivante jusqu'à la fin des écoles de maîtres chanteurs (et l'une d'elles mena une existence effacée jusqu'en 1880) ; et la seconde n'a perdu de sa force qu'à une époque toute proche de la nôtre.

La dépendance formelle la plus remarquable est la « tripartition » de la strophe, qui n'a été fixée que par Dante (De vulgari eloquio) et d'autre part par les traités des maîtres chanteurs, mais qui était courante dès la fin du XIIe siècle chez les Provençaux, les Français et les Allemands. Les Italiens suivirent, et aujourd'hui encore leur sonnet est le meilleur exemple de poème construit selon cette règle. Les deux premières parties, identiques entre elles, portent chez Dante le nom de *pedes* et chez les maîtres chanteurs celui de *stollen,* termes qui tous deux désignent les pieds d'une chaise. Ces deux parties ensemble s'appellent *frons* chez Dante, *Aufgesang* chez

les maîtres chanteurs, par opposition à la troisième, plus ou moins dépourvue d'articulation intérieure, qui se nomme chez Dante *sirima* (du grec syrma, frange ou traîne), ou bien *cauda*, et chez les Allemands *Abgesang*. Cette règle est la plus importantes de celles qui rattachent les formes poétiques allemandes aux formes provençales. En outre, on imite toutes sortes de procédés, jeux de voyelles (tels que ars, ers, irs, ors, urs, dans des strophes consécutives), reprise de la même rime d'une strophe à la suivante, rimes intérieures, rimes plates (un mot rimant sans cesse avec le suivant), etc... On ne reprend pas tous les procédés et, par exemple, la langue allemande se refuse à continuer les rimes dans toutes les strophes d'un même poème. Mais on ne saurait nier que l'art très évolué et l'extrême perfection formelle des Provençaux ont puissamment contribué à la formation, en Allemagne, d'une langue poétique plus affinée. On sort déjà du domaine de la simple forme en citant ici les débuts de poèmes qui évoquent la nature ambiante en accord ou en contraste avec les émotions, tristes ou gaies, de l'amour. Je me bornerai à rappeler encore les chansons de messagers, les dialogues entre le poète et sa dame, etc... qui sont également des emprunts faits à la poésie provençale.

Il va sans dire que le contenu des poèmes est plus important à considérer, et en particulier la conception ou l'expérience de l'amour qu'ils traduisent. Pour le dire d'un mot, l'amour de la femme se mue en culte de la femme. Cette conception de l'amour, aussi étrangère à l'antiquité qu'à l'ancienne Germanie, mène à faire entrer les relations amoureuses dans l'ordre féodal : la dame prend rang de suzeraine, l'amant de vassal. La situation du poète de cour chez les Arabes et ses rapports avec la femme de son protecteur permettent de supposer que leur influence s'est exercée sur les troubadours et sur leur position envers la Dame d'un rang social supérieur au leur. De là vient que les troubadours chantent presque exclusivement la femme mariée : limitation qui fut, sinon totalement, du moins en grande partie abandonnée lorsque l'amour courtois s'introduisit en Allemagne. Mais on ne renonça pas au principe de la subordination de l'homme à la femme. En Provence déjà, ce précepte, social à l'origine, était devenu précepte éthique ; ce n'était pas seulement par son rang social, mais aussi dans son être même, que la femme était très haut au-dessus de l'homme, douée d'une qualité surnaturelle, objet d'adoration et de pitié plus encore que d'amour. Bientôt elle devint l'éducatrice de l'homme, qui se sentit intérieurement ennobli par son amour.

En échange il assuma de plein gré les tourments de l'amour ; car ces poètes ne parlent que rarement d'un sentiment réciproque, d'un désir comblé ; et cela tient précisément à ce que la Dame, en son angélique pureté, se situe à une hauteur inaccessible au-dessus de l'homme enchaîné à la réalité terrestre. Il tourne sans cesse ses regards vers la récompense de ses services amoureux, récompense que pourtant il ne méritera jamais si elle ne lui est accordée par la grâce de la femme aimée. Aussi tous ses actes et tous ses poèmes ne sont-ils que langueur et deuil, auxquels les poètes s'adonnent avec une véritable volupté de souffrir ; car ils font par eux-mêmes l'expérience de la vertu transfiguratrice qui réside dans ces vœux à jamais insatisfaits.

On avouera que cette idée des relations entre les deux sexes est une grande et belle chose dans une époque rude, telle que le fut malgré tout le Moyen Age. Les Français, de leur côté, dans ce même XIIe siècle, ont enseigné aux Allemands une nouvelle conception de l'amour, non tant par leur poésie lyrique que par leurs œuvres épiques, en particulier par le roman de Tristan, fait de thèmes celtiques. « En résumé, dit Gaston Paris, une conception de l'amour telle qu'elle ne se trouve auparavant chez aucun peuple, dans aucun poème, de l'amour illégitime, de l'amour souverain, de l'amour plus fort que l'honneur, plus fort que le sang, plus fort que la mort, de l'amour qui lie deux êtres l'un à l'autre par une chaîne que les autres et eux-mêmes sont impuissants à rompre ou à relâcher, de l'amour qui les surprend malgré eux, qui les entraîne dans la faute, qui les amène ensemble à la mort, qui leur cause des douleurs et des angoisses, mais aussi des joies et des ivresses tellement incomparables et presque surhumaines que leur histoire, une fois connue, resplendit éternellement au ciel du souvenir, d'un éclat douloureux et fascinant, cette conception est née et s'est réalisée chez les Celtes dans le poème de Tristan et Iseut, et forme une des gloires de leur race ».

Ce n'est pas cette conception de l'amour que les Allemands doivent aux Provençaux. De leurs poèmes, dont la forme est parfaite, ne s'élève pas le cri de la passion, mais un doux murmure, un roucoulement nostalgique, une langueur qui se complaît dans sa mélancolie. Nées de conventions, souvent captives de la mode, ces œuvres où perce rarement un accent du cœur un peu saisissant, ont parfois quelque chose de malsain et de peu authentique. Mais ce qui compte, ce sont les rares accents plus vrais ; leur doux reflet a traversé les siècles, avec les diverses nuances des vigoureuses

chansons populaires allemandes au XVe et au XVIe siècles, puis de la galanterie et de la sentimentalité dans l'époque suivante.

Les influences qui ont laissé des traces sous forme d'emprunts précis n'ont pas duré beaucoup plus d'une douzaine d'années. L'action de la poésie française fut plus durable, s'il est vrai que l'on puisse rattacher à la pastourelle la poésie villageoise d'un Neidhart. Cependant, si les emprunts proprement dits sont ce que la Provence a donné de plus définissable au monde et en particulier à l'Allemagne, ils ne constituent pas son legs le plus important. Ce qui est venu de Provence, c'est toute la conception de l'amour et des relations entre les sexes qui régna jusque vers la fin du XIXe siècle, conception qui confie la femme à la protection masculine, mais qui en même temps la situe bien haut au-dessus de l'homme et lui confère une sorte de divinité. Depuis lors, avec l'émancipation des femmes et la camaraderie sportive, ces relations sont sans doute devenues, à bien des points de vue, plus naturelles et plus saines. Mais n'oublions pas tant de belles choses qui eussent manqué aussi bien à notre poésie qu'à l'expérience humaine, si les troubadours n'eussent édifié (fût-ce à partir de la structure sociale particulière à leur époque) cet idéal que depuis lors les rudes réalités de l'existence ont détruit.

Samuel SINGER.

LULL ET DESCARTES

A nos amis de la Schola lullismi

Il y a déjà longtemps que nous signalions à nos lecteurs catalans et français, l'énorme importance des lectures espagnoles de Descartes, quand il était élève des pères jésuites de la Flèche.

En 1915, notamment dans « Arxiu de ciencies », nous confirmions les opinions de Menendez Pelayo et de notre ami lullien très regretté, Salvador Bové : Descartes a connu, au moins indirectement, la *Theologia Naturalis* de Ramon de Sibiude.

Il semble qu'il lui a emprunté d'abord la conception centrale de l'Homme pensant, inférieur aux anges, mais supérieur aux autres créatures, et y a puisé l'inspiration de faire de l'Homme le centre de toute spéculation philosophique, avec ses avantages et aussi ses inconvénients. L'Homme est le point de départ de toute connaissance chez les rebelles de la pensée, mais chez Descartes comme chez Sibiude, il est un intermédiaire entre Dieu et les créatures.

Nous n'insistons pas sur le doute préalable, nécessaire à toute étude, indépendante des livres, attitude provisoire du chercheur impartial. Il se rencontre non seulement chez Sibiude et chez Descartes, mais dans l'œuvre de l'Arabe subtil, el Ghazali (1). Peut-être ce point de départ, sans influence des uns ou des autres, est-il un artifice de méthode des grands esprits ? Mais il n'y a sûrement pas seulement des réflexions de Descartes sur des lectures très probables de la *Theologia Naturalis,* livre qui devait paraître extrêmement intéressant au grand Français, mais aussi des méditations de ce qu'il avait pu apprendre indirectement du maître de Ramon de Sibiude, notre bienheureux Ramon Lull, vulgairement Raymond Lulle, que le tourangeau de génie désira connaître profondément, dont le grand dessein d'*unification de la science* le hanta toute sa vie.

---

(1) Cp. Djalim et Abou Hashim in Hallaj, thèse de Massignon, note 6, p. 544.

En 1915, et dans les années suivantes, nous soupçonnions déjà l'importance des idées lulliennes dans l'élaboration de la pensée cartésienne, mais nous hésitions encore à heurter les idées officielles des professeurs de la Sorbonne et même du Collège de France, alors absolument fermés à nos hypothèses, avouons-le, tout à fait hostiles à une inspiration hispanique de celui qu'ils ont, à tort selon nous, appelé le père de la philosophie moderne.

Descartes continua, précisa, schématisa ce que d'autres et surtout des penseurs hispaniques, avaient conçu avant lui (1).

N'exagérons pas les choses, Descartes ne semble pas avoir réellement étudié Lulle, non seulement dans l'ensemble des textes répandus dans son milieu, mais même dans l'*Ars Brevis*, traité trop résumé et difficile à comprendre, si l'on n'a pas auparavant analysé patiemment des ouvrages lulliens plus développés, si ce n'est l'ensemble de la production philosophico-théologique du grand Mallorcain. Il en a entendu parler, cela l'intrigua fortement, puisqu'il s'agissait d'un but extrêmement analogue au sien propre : l'unité des connaissances humaines grâce à l'emploi d'une méthode logique, capable d'assurer la réduction de la multiplicité et la véritable synthèse.

Nous croyons pouvoir être en mesure d'affirmer, et nous développerons prochainement cette thèse, en Europe et en France, que Descartes n'eût point pensé et écrit par exemple son fameux *Discours de la Méthode*, s'il n'avait été enthousiasmé par ce qu'on lui avait dit de l'art de Lulle.

Ne nous arrêtons pas aux restrictions, aux critiques qu'il fait de l'aspect scolastique de l'*Ars*, à son blâme des abus du lullisme : exagération de l'emploi du syllogisme, entre autres. Il se peut aussi qu'il ait craint l'opposition de gens depuis longtemps prévenus contre Lulle par les calomnies et les erreurs, qui couraient depuis Nicolas Emerich sur le Bienheureux, et qu'il ait, dans sa correspondance, émis des appréciations sur Lulle qui ne répondaient pas à ce qu'il ressentait. Il fallait à la fois utiliser les idées maîtresses du Mallorcain et ne pas trop se compromettre vis à vis de ses contemporains.

Nous savons que Descartes, dans sa morale provisoire, très prudent, trop prudent peut-être, ne livre pas sa pensée, souscrit par tactique aux dominantes du siècle, quand au contraire il énonce une morale vraiment philosophique, au-dessus des préjugés, lorsqu'il s'adresse à la reine Elisabeth.

---

(1) La doctrine des animaux machines est enseignée par Gomez Pereira dans son « Antoniana », celle des esprits animaux fut professée par les médecins arabes d'Orient et d'Espagne.

Aujourd'hui, nous reprochons aux hommes publics et aux écrivains des attitudes contradictoires. Jadis, il était tout naturel de masquer ses opinions intimes à la foule, parce qu'il y avait danger pour sa liberté physique et parfois pour sa vie, et de les livrer franchement à des personnes sûres et choisies.

Tenons compte de la psychologie des temps, pour apprécier impartialement les hommes et les œuvres. On ne l'a pas toujours fait, et cela fut cause de monumentales erreurs.

Descartes, avons-nous déclaré au commencement, fut hanté par l'art de Lulle.

Il ne faut point s'arrêter à ce qu'il écrit à un de ses amis, personnalité étrange, Beeckmann, le 16 mars 1619 : « En vérité, ce que je veux fournir, ce n'est pas un *Ars Brevis* de Lulle, mais une science entièrement nouvelle pour résoudre en général toutes les questions qu'on peut se poser dans n'importe quel ordre de quantités, continues et discontinues. (Edition des œuvres : Tannery t. XII, pp. 185 et 186).

Il considère Lulle comme trop syllogistique et trop formel, et espère le dépasser en simplicité et clarté, car nous savons tous que Descartes est l'homme des idées claires et distinctes. Et il faut avouer, que sans posséder les clefs permettant de s'en servir, encore aujourd'hui perdues, on ne peut utiliser l'Art de Lulle pour résoudre, comme le maître l'avait voulu, tous les genres de questions. Nous tenons les principes, l'intention, nous n'appliquons pas la méthode de Lulle, parce que certains enseignements pratiques ne nous ont pas été transmis.

Est-ce bien à Lulle qu'il pense, quand il écrit dans le *Discours* (10-16) : « Pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices et la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent ? » On l'a cru, mais cela est moins que certain.

Nous savons qu'un des maîtres de Descartes, le père Jean François, professeur de mathématiques, connu pour avoir composé plus tard un livre sur les superstitions, en 1660, s'intéressait au lullisme. L'abbé Sirven, dans ses *Années d'apprentissage de Descartes*, édité à Albi, en 1928, pp. 50 et 51, écrit : « Cette opinion, qui fait honneur à l'esprit de tolérance des jésuites, d'avoir permis peut-être à leur élève la lecture de Lulle, d'Agrippa et de Porta, trois auteurs auxquels Descartes fera quelques allusions dans ses écrits de jeunesse. En réalité, Descartes semble bien ne pas connaître Lulle en

1619, et s'il fait quelques allusions à Porta et à Agrippa, c'est parce qu'il paraît avoir lu leurs œuvres à ce moment-là ». (Note).

Beeckmann reçut une lettre de Descartes, le 29 avril de cette même année 1619, où le philosophe lui parlait d'un érudit rencontré dans une auberge, qui lui avait longuement exposé l'*Art* de Lulle. Voici en quels termes Sirven relate le fait : « Malgré son vif désir de voyager, Descartes écrit qu'il avait trouvé dans une auberge de Dordrecht, il y avait trois jours, un érudit avec lequel il s'était entretenu du *Petit Art* de Lulle. Cet érudit déclarait se servir si adroitement de cet *Art,* qu'il pouvait parler sans se répéter, de n'importe quel sujet pendant vingt heures consécutives. C'était un vieillard loquace, qui avait avoué tenir son *Art* « d'un certain ordre des lieux dialectiques d'où se tirent les raisons », mais il avait ajouté que ni Lulle, ni Agrippa n'avaient donné dans leurs livres : « les clefs nécessaires pour ouvrir les secrets de cet art ». Tout en soupçonnant d'avoir dit cela « pour capter l'admiration d'un ignorant, plutôt que pour dire la vérité », Descartes demande à son ami d'examiner le livre de Lulle qu'il possède et de lui faire savoir ce qu'il avait trouvé de remarquable à ce sujet ». (Années d'apprentissage pp. 110-11, lettre citée par l'édit. Tannery t. X, pp. 164-166).

Descartes ne reçut pas la réponse de Beeckmann. La tête de Hugo Grotins était tombée, après le synode de Dordrecht, et le philosophe français avait quitté Amsterdam, trop dangereux pour les novateurs et les écrivains, Copenhague lui paraissant un asile plus sûr. Mais sans que nous possédions l'impression de Descartes sur l'explication de son ami, puisqu'il ne fut jamais atteint par sa missive, nous avons cette réponse de Beeckmann dans son journal, résumée par Sirven de la façon suivante : « Beeckmann lui faisait savoir que les clefs dont parlait le vieillard érudit de Dordrecht se trouvaient dans Agrippa lui-même : « Ex ipso Agrippa, si nuper voluisses eas percepisses ». De pareilles combinaisons paraissaient à beaucoup charger l'esprit plutôt que l'affermir. Aussi Beeckmann recommande à son ami de se souvenir de la mécanique qu'il lui a promis d'écrire. » (Sirven, p. 113.)

On sait que Beeckmann n'était pas apte comme le croyait Descartes à expliquer le maniement de l'Art de Lulle, mais par contre possédait un esprit profondément mathématique.

Nous n'avons aucune preuve que Descartes ait étudié dans le texte l'*Ars Magna.* Il en eût souvent l'intention et s'imaginait d'après des conversations la vérité, qu'il s'agit d'une excellente méthode générale, mais souvent trop compliquée et

trop soucieuse de l'expression syllogistique. Il y vit, avec raison, un précédent prophétique, où l'illumination éclairait la méditation, une métaphysique de l'unité, digne d'être reprise. Descartes voulut continuer et corriger Ramon Lull, le docteur illuminé.

Cela a échappé aux critiques du XIX[e] siècle, mais au XX[e], Gustave Cohen, dans son livre si lumineux : *Ecrivains français en Hollande,* comprit et proclama, en 1920, la filiation des idées. C'est ainsi que notre ami Persigont entend les choses après lui, insiste dans ses dernières chroniques sur la stimulation de Descartes par la *Doctrine générale* et même par la célébrité de Lulle comme inventeur de la philosophie scientifique de l'Unité (1).

Si ce n'est pas Lulle lui-même que l'on suit, c'est du moins son esprit. Peut-être se mêle-t-il à ce qui est authentique, quelque chose de ce que la légende a répandu à tort sur ce personnage médiéval ? Les préjugés sont tenaces.

Nous avons toujours mis en garde et nous continuons, contre les fausses opinions répétées avec complaisance, même par de bons auteurs modernes, faisant de Lulle un auteur de traités alchimiques, le propagandiste d'opinions qabbalistiques. Indiquons son appréciation très intéressante avant de revenir à Agrippa, chef du lullisme pour Beeckmann.

Cohen dit : « Beeckmann écrit en marge (de sa lettre) : « Ars generalis ad omnes quaestiones solvendas quaesita », mais ce n'est là qu'une interprétation bornée, le philosophe vise plus haut que les mathématiques, il est en marche vers la *Méthode* et la « méditation du poële ». C'est une résultante, une coordination brusque de choses acquises, une illumination intérieure, plutôt qu'une révélation d'en haut. (Ici Cohen juge peut-être mal, mais continuons). Notre intuition se justifie mieux encore, poursuit-il, par la suite de la lettre où, comme un poète, le philosophe se sent agité d'un saint enthousiasme, préludant à la nuit mystique de son Annonciation. (10 novembre 1619). « C'est une œuvre infinie, qui ne saurait être d'un seul, et d'une ambition incroyable, mais j'ai aperçu je ne sais quelle lumière, à travers le chaos de cette même science, avec laquelle je pense pouvoir dissiper les plus épaisses ténèbres », écrit Descartes.

Cohen, plus clairvoyant que l'abbé Sirven, a compris en gros, car il reste à trouver beaucoup plus, c'est-à-dire, que Descartes est tout de même autre chose qu'un autodidacte, et

(1) « Persigont », correspondance privée à laquelle nous empruntons souvent et la Pentecôte rusicrucienne de la Raison in Annales maçonniques universelles, mai 1937.

qu'il y a des rapports de filiation, (peu importe s'ils sont indirects) entre le lullisme et la méthode cartésienne. Ecoutez-le : « Lulle est pour Descartes une hantise, et on peut prétendre qu'il lui a donné l'idée de trouver une méthode unique applicable à toute chose, mais qui ne se bornait pas « comme l'Art de Lulle (*Discours de la Méthode*) à parler sans jugement de celles qu'on ignore ». (Cohen loc. cit. p. 387).

En somme, Descartes pour Cohen, (et nous l'avions vu dès 1915), sans avoir conféré avec lui, a voulu créer un *Ars Magna* modernisé, débarrassé de ses médiévismes. La question de savoir si Descartes a mieux réussi que le Mallorcain, en restreignant ses prétentions, appartient aux historiens de la logique et des sciences. Si Lull fut un peu utopique, et si Descartes crut ne pas l'être, cela n'a pas d'importance. Ils ont voulu tous les deux l'*Unité*, et Descartes est incontestablement, avec des différences de formes et d'expression, le fils de notre Ramon Lull.

Il nous est impossible ici de faire autre chose que d'indiquer la direction des recherches. Nous ne savons pas ce que Cohen a l'intention de développer. Quant à nous, nous estimons que même les passages d'écrits, soit de Descartes, soit de ses correspondants, rares ou peu explicites, méritent un examen très approfondi. On a, par exemple, interprété à la légère des paroles comme celles-ci, mentionnées par Cohen : « Erudition des lèvres plutôt que du cerveau », à propos du vieillard de Dordrecht. Le commentateur remarque que Descartes s'enquiert et demande si : « cette science ne consiste pas simplement en quelque classement de lieux communs ». Cependant, conclut-il, Lulle le préoccupe, il voudrait examiner le livre s'il le possédait, mais il prie un ami de le faire pour lui, et de lui écrire s'il y a trouvé quelque chose d'ingénieux. Il voudrait savoir ce que le vieillard appelle les clefs de Lulle et d'Agrippa.

Gilson, et d'autres, prouvent philologiquement, que Descartes ne possédait pas sa méthode à ce moment, comme l'affirme à tort Lipstorp (1). Il la cherche, selon Cohen, et nous-mêmes, il ne veut, dans sa grande conscience scientifique, négliger aucune clef « qui puisse lui ouvrir les portes du mystère », mais Ramon Lull fut le flambeau qui embrasa le feu de l'enthousiasme du philosophe français : « Cum plenus forem enthusiasmo ». Il trouva sans doute dans la nuit du 10 novembre 1619, par science infuse, plus que par science acquise, les fondements de la science admirable : « et mirabilis scientiae fundamenta reperirem », l'unité foncière de toutes les sciences, par rattachement aux principes.

---

(1) Pour Gilson, reperirem n'est pas un plus-que-parfait mais un imparfait du subjonctif

Il n'y a pas là, comme l'expose Gustave Cohen, une simple stimulation de l'esprit de Descartes, par ce qu'il avait entendu dire ou ce qu'il imaginait de l'Art de Lulle. De mes amis, inspirés par le souci de ne point diminuer le grand tourangeau, n'osent pas aller plus loin que le jugement suivant : « Lull et ses successeurs ont énoncé le problème de l'Unité de la science, fondée sur l'Unité de l'esprit, Descartes l'a relativement résolu ».

Or, nous avons peur, précisément, que faute d'avoir lu l'*Ars Magna* dans le texte et d'en avoir possédé les clefs, qui ne sont peut-être pas dans Agrippa (parce que celui-ci, malgré son très grand talent, est un mélange impur de néo-platonisme, de qabbale pratique et de bien d'autres choses, et n'a pas lui-même compris le véritable lullisme), Descartes n'ait été beaucoup moins universel que Ramon Lull.

C'est peut-être pour cela qu'il a dévié vers le dualisme de l'étendue et de la pensée, qu'il n'a pas su faire dépendre souverainement d'un Principe unique. Les règles de la méthode, dont on exagère la valeur, n'ont pas effacé celles de Lulle.

On ne recommande pas l'analyse et la synthèse, à qui pratique l'*Ascensus* et le *Descensus intellectus,* ni l'évidence à qui n'explique le fini que par sa dépendance de l'infini, le particulier que par le général, la créature que par participation aux dignités divines incréées.

Descartes fut grand. Il ne voulut sa Méthode que pour imiter Lulle et même le dépasser. C'est à l'existence du lullisme qu'il doit l'idée maîtresse de sa philosophie. S'il eût été sérieusement initié au lullisme, ce qui devait être encore possible pratiquement au XVIIe siècle, il n'eût pas insisté sur un *Cogito ergo sum* insuffisant, ou une thèse absurde des animaux machines.

Descartes continua Lulle, comme Bacon de Verulam et tant d'autres. Il ne le connut sans doute pas directement mais de réputation, par des conversations et fut frappé de l'idée générale unitaire. Eût-il même lu les traités latins, car les écrits catalans qui illustrent le système de l'Art par des exemples, l'appliquent à toutes sortes d'objets, ne circulaient guère hors de Majorque ou de la côte orientale d'Espagne, cela n'eût pas suffi à lui permettre de s'en servir. C'est le motif impérieux pour lequel notre philosophe énonce des règles de l'analyse et de la synthèse bien vagues et confuses en comparaison de *l'Ascensus* et *Descensus* lulliens.

Son dualisme de l'étendue et de la pensée est une interprétation de *l'hylemorphisme* arabe et scholastique de l'école franciscaine, trop appuyée, susceptible d'engendrer ce qui

arriva, des matérialismes comme des spiritualismes. Il fallut un disciple juif génial, d'instruction et d'éducation puissamment unitaires, peu importe ce que la synagogue étroite pensa de son orthodoxie, le grand Spinoza, pour résorber les attributs : étendue et pensée en l'Etre, ce qui est en Soi et par Soi, qui seul les explique et les domine, ce qui est conforme à la tradition.

Est-ce pour cela que Descartes fut mécaniste et ne parut pas comprendre la vie ? Leibniz a médité sur le panpsychisme de Lulle, doctrine vraisemblablement transmise aux Espagnols par les Arabes. On la trouve chez Mohyeddin ibn el Arabi mais elle était répandue chez pas mal de soufis andalous. Descartes l'ignora-t-il ou ne pouvait-il en parler ? Il ne faut donc pas retenir les blâmes ou les railleries de Descartes ou de Bacon vis-à-vis d'un Art de Lulle devenu chez trop de successeurs une méthode permettant de syllogiser sur n'importe quoi, gênant souvent la découverte.

Ces grands esprits modernes ne sont pas assez légers pour mépriser les Principes, les Conditions et les Règles de l'*Ars Magna*, qu'ils ne critiquent nullement dans les passages d'apparence antilullienne sur lesquels se sont appesantis les commentateurs du XIXe siècle.

Vaut-il mieux que Descartes n'en ait eu qu'une idée générale, ne l'ait pas connu directement ? Peut-être. En effet, s'il eût évité ses doctrines particulières, fausses ou dangereuses, malheureusement suivies par les petits cartésiens et bien des gens de science, rien ne dit qu'il ne se fût perdu à essayer l'*Ars* dans des domaines où ses applications trop rigides pouvaient l'entraîner inutilement, fausser encore l'esprit de disciples toujours enclins à prendre même le pire chez un grand homme.

Le tourangeau en rapport avec les rosicruciens, s'il ne fut pas lui-même affilié à une fraternité hermétique, ce que soupçonne Persigont, savait en quel honneur Lulle était tenu par tous les initiés d'Occident. Il put rejeter des excès mais non pas se moquer du grand dessein du Mallorcain, le sien, l'Unité de la science.

On peut se demander si la géométrie analytique n'a même pas été inspirée par le symbolisme scientifique de Lulle.

Descartes, à Dantzig et à Hambourg, à Mantoue et à Venise, centres rosicruciens, rencontra des confrères scientifiques, de 1619 à 1625, sûrement au courant des idées de Valentin Andreae et de Robert Fludd. En Italie, ces auteurs étaient passionnément commentés en 1622, et les *Regulae* de Descartes ne sont que de 1628.

Ces accointances spirituelles avec des initiés, auxquels le lullisme était familier, et qui considéraient le Docteur illuminé de Palma comme un des leurs, ne paraissent étranges qu'aux gens qui vivent encore sur la légende d'un Descartes, esprit positif, père de la Science moderne et clichés semblables, monstruosités quelque temps officielles de l'histoire de la Philosophie.

Persigont rejette l'opinion que Descartes est ésotérique, qu'il écrit toujours en clair. Il pense, comme nous le faisons depuis longtemps, qu'il y a un *ésotérisme cartésien,* très intéressant, sur lequel il y a beaucoup à dire, sans la connaissance duquel on ne peut comprendre le philosophe. Des expressions comme la suivante le frappent : « *Ut comœdi. moniti in fronte appareat pudor* personam induunt ; *sic ego hoc mundi theatrum conscensurus, in quohactenus spectator exoliti,* larvatus *prodeo* ». Qu'est ce masque ? Le songe du 10 novembre 1619, au cours duquel il conçut la *Mirabilis Scientia,* n'est-il pas un récit enveloppé à la manière des initiés ?

On commence à considérer l'illumination de Descartes, à ne plus dédaigner ses rêves ou ses visions. Persigont étudie patiemment les passages qui semblent symboliques et ésotériques et il est peut-être sur la trace d'un des « secrets » de Descartes.

Nous n'avons pas diminué le grand tourangeau en attirant votre attention sur les points peu connus ou inconnus. Nous croyons au contraire encourager les chercheurs et les admirateurs passionnés de l'écrivain.

Il ressortira peut-être de ces études que certaines doctrines jusqu'ici tenues pour absurdes ou fausses sont des tactiques pour égarer le lecteur profane et des masques voulus de la Vérité.

Y a-t-il donc autant qu'on l'a cru une révolution cartésienne ? Descartes n'est-il pas encore un de ces génies dont on se sert pour faire passer, propager ses propres idées ?

Il y a un pseudo Descartes, comme il y a un pseudo Lulle.

Docteur J.-H. PROBST-BIRABEN.

MIRACLE DE MISTRAL

Au temps où le romantisme apaisé s'asseyait sur le Parnasse, où l'Europe « encore mouillée et molle » de la Révolution française et des luttes napoléoniennes, mais brûlée par l'effervescence des nationalités, cherchait péniblement un ordre, Mistral, à vingt un ans, ses études finies, prit, nous dit-il dans ses Mémoires, cette triple résolution :

« Premièrement, de relever, de raviver en Provence le sentiment de la race...

« Secondement, de provoquer cette résurrection par la restauration de la langue naturelle et historique du pays...

« Troisièmement, de rendre la vogue au provençal par l'influx et la flamme de la divine poésie ».

Quelques chapitres plus loin, il se fait dire par Adolphe Dumas (qui eut le beau destin de révéler Mistral à Lamartine) : « ...Cela m'apprend, à moi qui depuis trente ans ai quitté la Provence et qui croyais sa langue morte... cela me prouve qu'en dessous de ce *patois*, existe une seconde langue, celle de Dante et de Pétrarque. Mais suivez bien leur méthode, qui n'a consisté, comme certains le croient, à employer tels quels, ni à fondre en macédoine, les dialectes de Florence, de Bologne ou de Milan. Eux ont ramassé l'huile et en ont fait la langue, qu'ils ont rendue parfaite en la généralisant. Et je vois déjà poindre la renaissance d'une langue provignée du latin, et jolie et sonore comme le meilleur italien ».

Ces propos, authentiques ou apocryphes, d'Adolphe Dumas, montrent bien ce que Mistral entendait par langue provençale.

Il était indispensable de rappeler les trois résolutions de Mistral, et cette définition de sa langue, car l'essentiel de la renaissance dont il a été l'animateur, s'y trouve condensé. Non pas que je croie que les choses se présentèrent d'emblée d'une façon aussi ordonnée et lucide. « Tout cela, ajoute Mistral,

vaguement, bourdonnait dans mon âme, mais je le sentais comme je le dis ». De même que celui qui démontrait le mouvement en marchant, Mistral commence à se mouvoir dans un poème destiné aux amis de sa jeunesse et à son terroir d'Arles, mais, selon l'heureuse formule, « il acquiert de la force en allant ».

Le poète est en marche, et comme Dante, il crée une langue par la poésie, en plein miracle, accomplissant ainsi en sens inverse et jusqu'à mi-chemin, les résolutions qu'il a prises plus ou moins consciemment.

Quant au sentiment de la race (qui s'affirme dès les invocations de *Mirèio* et de *Calendau)*, quant à ce que le plus proche et peut-être le dernier disciple de Mistral, Léon Teissier, appelle « une nation vraiment provençale », comment aurait-il pu renaître, ce sentiment, comment aurait-elle pu s'élever, cette nation ?

La Provence (dont il faudrait « reconnaître » les limites idéales et les limites pratiques dans le temps et dans l'espace, fort enchevêtrées les unes dans les autres — et ce n'est pas notre dessein de le faire ici), la Provence ne souffre ni d'un asservissement économique, ni d'une persécution politique ou religieuse, ni même d'un malaise qui lui soit propre. Elle n'a pas non plus une situation géographique qui la sépare pratiquement de la France. Elle est seulement en proie, comme toute la terre, aux crises inhumaines et factices qui ont maintenant atteint un paroxysme, mais c'est tout (et bien trop).

Aussi bien, les félibres et Mistral le premier, sont-ils obligés, pour donner une assise historique à leurs revendications, à leurs regrets et à leurs espérances, de remonter au moins jusqu'à la croisade des Albigeois.

Dans une « nation » aussi irréelle, une seule unité était sinon possible, du moins désirable ; c'était l'unité de la langue. Il aurait fallu que, par « droit de chef-d'œuvre », la langue si bien définie par Mistral et restaurée par lui selon cette définition (avec, accessoire non négligeable, une graphie à la fois sobre et claire, choisie par Mistral avec un goût très sûr, et qui, tout en rejetant quelques formes trop archaïques, conserve une armature étymologique et dérivatrice suffisante sans excès), — il aurait fallu que cette langue s'imposât à tous ceux qui, « *de la Loire à la mer, des Alpes aux Pyrénées* », choisissaient de ne pas écrire en français, et qui auraient alors disposé d'un moyen d'expression couvrant à peu près la moitié de la France, — révolution littéraire qui n'est plus qu'un songe.

Or, à la fois par choc en retour des idées décentralisa-

trices de Mistral, et par esprit seulement régional, voire local, presque tous les félibres voulurent écrire chacun dans son dialecte, et l'envol de la Renaissance mistralienne s'accrocha aux pointes des clochers, en y laissant des plumes ; ce furent souvent des rimailleurs qui, pour écrire, s'emparèrent de ces plumes.

Depuis la mort de Mistral et l'avant-dernière guerre, quelques jeunes félibres, reprenant le bric-à-brac de quelques vieux félibres qui n'osaient guère l'étaler devant Mistral, ont renchéri, en inventant, à travers la confusion dialectique, une graphie livresque et lourde, artificielle plus encore qu'archaïque.

Pierre Devoluy, le grand disciple du maître, a condamné justement tout cela en quelques lignes :

« Il faut être abandonné par les dieux pour ne pas voir cette chose éclatante : qu'une langue littéraire, avec sa syntaxe et son orthographe, est fixée par un chef-d'œuvre (*La Divine Comédie*, ou *Mireille)*, et qu'une fois le chef-d'œuvre apparu, il n'y a plus à y revenir ».

Sauf, bien entendu, par l'évolution naturelle d'une langue à la fois vivante et écrite.

En fait, la seule chose *immédiatement* viable de la Renaissance mistralienne, la langue, a souffert, dès le commencement, d'un particularisme étroit, renforcé maintenant d'un pédantisme rigide.

Mais il convient de voir quels ont été, malgré de telles conditions, les développements, les manifestations, de cette renaissance qui est maintenant quasi centenaire.

Je ne parlerai guère ici de la prose provençale, beaucoup moins développée que la poésie, comme il est peut-être fatal, dans une « nation » irréelle enclavée en France.

Heureusement née avec Roumanille, mais évidemment puérile comme tout ce qui vient de naître, la prose provençale prendra avec Mistral une belle jeunesse, mais n'atteindra sa pleine force qu'avec Joseph d'Arbaud dans *La Bestiô dôu Vacarès*, qui restera dans le trésor de prose du monde avec *Robinson Crusoé*, *Gulliver*, *Don Quichotte* et *Le Grand Meaulnes*.

A côté de cette œuvre, qui sera à la prose provençale ce que *Mirèio* a été à la poésie provençale, les autres prosateurs semblent encore hésiter, ne pas se dépouiller des lieux communs français et des lieux communs provençaux, qui gâtent ensemble leur prose, les premiers par osmose, les seconds par un résidu traditionnel.

Il faut pourtant signaler, dans le dépouillement qui pour-

tant se fait, la claire prose d'exégèse mistralienne de Léon Teissier, la prose polémique rude et souple à la fois de Pierre Azéma, et la prose d'incantation de Max Rouquette dans *Lou Secrèt de l'Erba* ; parce que ces trois prosateurs me paraissent être, avec Joseph d'Arbaud, au vrai commencement de la prose provençale.

Je voudrais surtout parler de la poésie ; car la poésie est l'expression par excellence d'une langue, surtout lorsqu'il s'agit de la langue d'une nation idéale.

C'est surtout dans l'expression poétique que nous pouvons voir la renaissance mistralienne se renouveler déjà au moins deux fois dans moins d'un siècle. On peut même dire que le premier renouvellement est venu de Mistral lui-même, dont le vrai chef-d'œuvre n'est peut-être pas *Mirèio,* mais *Lou Pouèmo dou Rose,* renouvellement de forme et de fond sur un thème encore provençal.

Je voudrais pouvoir m'étendre sur Aubanel, rarement égal à soi-même. Sur Anselme Mathieu, dont l'attribution à Mistral de ce qu'il y a de parfait dans son œuvre, n'a jamais pu être entièrement prouvée ni absolument niée. Sur Charles Rieu, le seul paysan parmi les félibres, qui ait atteint la poésie — la paysannerie n'y étant pour rien, et l'inspiration y étant pour tout. Sur Jules Boissière, qui malgré son exotisme asiatique, reste autant provençal que les autres, mais donne dans *Li Gabian,* une première indication de ce que pouvait exprimer un tempérament original aux prises avec une terre et des mœurs étrangères. Sur Pierre Devoluy, venu du symbolime et du positivisme à la fois, pour jouer dans le félibrige un rôle essentiel et d'ailleurs incompris, et qui a laissé quelques beaux poèmes ardents. Sur Alexandre Peyron, mort trop jeune pour avoir pu tenir ses promesses rares, mais qui réagissait déjà en 1909 contre les poncifs félibréens, avec une harmonie et des images nouvelles, sans trop sortir encore des thèmes accoutumés ; premier essai, plus ou moins conscient, de faire passer dans le provençal un symbolisme français encore mal décanté, mais fécond de possibilités nouvelles, par le fait même qu'il imprégnait une langue neuve.

J'aurais aussi voulu parler longuement de Folco de Baroncelli, qui doit être classé à part, si un tel homme est classable. Il a écrit une œuvre assez inégale, et réunie en partie dans *Blad de Luno,* d'une forme de plus en plus impétueuse, s'apaisant parfois en suavité, avec de hauts sommets volcaniques. Si j'ai différé de le nommer à son rang chronologique, c'est parce que Joseph d'Arbaud se rattache à lui par la Camargue et par le culte du taureau.

Même par *Li Cant Palustre*, non réunis encore en volume, et qui font de la Camargue comme le cœur de la Provence, plus encore par *Lou Lausié d'Arle*, et surtout par d'autres poèmes tels que la *Coumbo* (1) et *Espelisoun de l'Autounado* (2), Joseph d'Arbaud a ouvert la seconde phase de la renaissance poétique provençale. Le vocabulaire qu'il emploie est celui de Mistral ; mais par l'incantation dont il charge les mots, non pas tant peut-être en leur donnant « un sens nouveau », qu'en faisant surgir par des alliances nouvelles et par une musique où il entre plus de mystère que de prosodie — sans se départir d'une mesure classique — toutes les ressources, toutes les possibilités, il en fait une langue nouvelle, où la suggestion remplace la description ; il lui suffit de quelques strophes, de quelques vers, pour communiquer une passion contenue, une tristesse longue, et tout l'été, toute l'automne, de la nature et de la vie. Peu à peu, en vivant, il se dépouille des thèmes exclusivement provençaux, pour n'exprimer que les saisons de l'année et de ses années.

Le renouvellement que lui doit la langue de Mistral devrait montrer à quelques-uns qu'ils n'auraient pas besoin d'écrire dans un dialecte particulier pour sauvegarder leur indépendance d'expression.

Un peu plus tard, mais par des chemins qui s'éloignaient plus rapidement de Mistral, l'auteur de cette étude, prenant ainsi que Peyron la langue provençale comme moyen d'expression autant que le Français, et redevable à Peyron de sa première horreur des poncifs, allait, disaient certains, jusqu'à inventer une poétesse pour réagir contre la médiocrité des rimailleuses provençales d'alors, et pour essayer de rendre à la poésie féminine provençale ce qu'elle avait perdu depuis Bremoundo, qui fut la seule vraie poétesse de la première phase. En fait, on n'a jamais pu découvrir l'apparence corporelle d'Escriveto.

D'autres m'ont attribué une influence (heureuse ou néfaste, selon les goûts ou les préventions), sur la troisième phase de la Renaissance poétique provençale. En réalité, cette troisième phase n'est que l'évolution de la seconde phase, que le grand poète Joseph d'Arbaud emplit seul. Quiconque étudie cette troisième phase doit donc y reconnaître l'aboutissement de Joseph d'Arbaud, comme Joseph d'Arbaud était lui-même l'aboutissement de Mistral, chaque aboutissement n'étant pas une fin, mais un nouveau point de départ.

Les Languedociens ont subi aussi l'influence de la poésie catalane, ou celle d'expression catalane de Joseph-Sébastien Pons.

(1) Paru dans « Le Feu ».
(2) Paru dans « La Revue des Pays d'Oc ».

Mais il faut surtout marquer que les nouveaux poètes, dont je voudrais parler maintenant, et qui ne sont pas tous des jeunes hommes, sont arrivés surtout, à travers plus ou moins d'influences qui ne sont pas toutes félibréennes (quelques-uns écrivant en français aussi bien qu'en provençal), à leur propre expression par leur propre mouvement, à cause de leur vie, des saisons de leur vie.

Farfantello est partie d'Avignon, a traversé la Camargue, pour rejoindre, dans le Valais, Rainer Maria Rilke, Le Grand Meaulnes dans le Berry et dans le songe, et Monique Saint-Hélier, dans je ne sais quelle Suisse, dans la Bible et dans le songe aussi.

Albert Pestour a voulu « chanter la douceur limousine épandue sur le visage des saisons », et l'a fait par son incantation propre.

Paul Eyssavel sort de la Provence antique pour entrer dans la douleur, et la douleur est plus belle, plus vraie, que la Provence antique.

André Chamson rapporte des Cévennes quelques poèmes provençaux trop peu connus, simples comme des psaumes huguenots, et frais, limpides, délivrés, comme l'eau des montagnes.

Noël Vesper a retrouvé, sous beaucoup de cendre, la passion et la douleur d'Aubanel et s'y ajoute tout entier familier, substantiel et dévorateur ; c'est de pain et de feu que sont faits ses poèmes.

Pierre-Jean Roudin est celui qui exprime ce qui semble inexprimable dans la lumière, la neige, le temps, le ciel, le vent, les saisons et les pensées naissantes.

Gorges Reboul crée sa prosodie, et, non sans quelque hermétisme, l'anime d'une inspiration spontanée, d'une expression simple et ardente, où tous les mots portent et obsèdent.

Mas Rouquette restitue le sens familier et subtil à la fois des choses qui sont si simples qu'elles paraissent humbles, et d'une si douce intimité qu'elles paraissent imprégnées de mélancolie.

Charles Galtier (Carle d'Eigaliero), obsédé par l'instinct et la destinée, par le regret de la vie panique, a su cristalliser ses obsessions en des poèmes d'une concision dense.

Jean Calendal Vianès est une jeune pensée déjà dépouillée de confusion, limpide dans la lumière et dans le froid.

En fait, les poètes provençaux ont maintenant achevé de rompre le cercle étroit du félibrige. Malgré la dispersion en dialectes différents, et la surcharge des nouvelles graphies, cette langue, qui n'a d'autre soutien qu'elle-même, a déjà renouvelé

deux fois son expression poétique, d'abord avec Joseph d'Arbaud, et, ensuite, et en partie, à cause de lui, avec ces nouveaux poètes qui continuent cette évasion, cette délivrance, sans laquelle la poésie qui ne reconnaît d'autre pouvoir sur elle que le sien propre, mourrait à la fin, non pas d'une longue enfance, mais d'une jeunesse trop confinée.

Je ne voudrais pas laisser au lecteur l'impression que les poètes contemporains de Mistral n'avaient qu'une inspiration cantonnée à la Provence. Les plus grands d'entre eux, chaque fois qu'ils ont vraiment été poètes, ont brisé le cadre du terroir, et, que ce soit dans une Provence idéale ou dans l'universel, ils ont trouvé ce que d'aucuns appellent la poésie pure.

De toute façon, tant vaut l'homme, tant vaut le *climat*. Ce n'est pas parce que Mistral et d'Arbaud sont Provençaux que leur œuvre est belle, c'est parce qu'ils sont de grands poètes et que, comme tels, ils ont tiré beaucoup de leur pays et encore plus d'eux-mêmes. Ce qui est immortel dans leur œuvre est justement ce qu'ils ont tiré d'eux-mêmes.

Mais, « insensé qui crois que je ne suis pas toi ». En sortant du monde extérieur, réduit trop souvent au terroir pour rentrer enfin en eux-mêmes, les poètes provençaux rejoignent l'universel, et non pas par ce qu'il y a de figé, ou *d'imitable* dans l'antique et le classique, ni par ce qu'il y a d'inconsistant et de *singeable*, dans les modes et le snobisme, mais par la vie même aux profondeurs de l'homme.

La Provence (quelque extension que l'on donne à ses limites), la France ou tout autre patrie, le monde même, sont plus petits que l'homme.

Il semblerait plus opportun que jamais d'examiner l'équipement des félibres pour un travail pratique. Mais qu'y a-t-il à examiner ? Existe-t-il une organisation qui réponde, sinon par l'esprit, au moins par l'ampleur, à l'œuvre de Mistral et au développement qu'elle porte ? Les félibres les plus actifs sont justement ceux qui n'ont rien compris au miracle mistralien, et pour lesquels Mistral n'est guère que le précurseur ignorant d'une équipe de grammairiens. Leur activité s'exerce à contre-sens et même pourrait être assimilée au « péché contre l'esprit, le seul qui ne sera point pardonné ».

La Renaissance mistralienne, dans ses conjonctures et dans ses phases, ne montre-t-elle pas, une fois de plus, d'une façon

éclatante, les ressources, non pas peut-être du génie méditerranéen, mais du génie humain dans un de ses aspects. Elle montre en même temps une grave discordance entre un animateur solitaire (qui pénétrera la solitude de Mistral ?) et un peuple pour lequel les visions du génie ne sont pas assez tangibles ; entre une tradition esthétique et éthique, rajeunie par la poésie, mais dépassée dans l'immédiat par des problèmes pratiques plus urgents, et pour lesquels l'animateur n'a proposé, d'une part, que des solutions anciennes qui pouvaient paraître caduques sinon dans leurs principes, du moins dans leur présentation, et, d'autre part, que des solutions encore trop futures. Par exemple, la pérennité paysanne sur la terre nourricière est une idée dont la vérité même était difficile à faire admettre aux paysans. Et « l'Empire du Soleil » était, sans doute, plus idéal que réalisable.

Par ces considérations, le miracle s'affirme encore davantage. La Renaissance mistralienne, incomprise même de ceux qui auraient dû suivre Mistral, et servir de truchements entre lui et le peuple, semblait vouée à un prompt échec ; pourtant, elle dure encore par l'élan que Mistral lui a donné.

On peut donc, dans cette Renaissance considérée, non pas, certes, comme une création *ex nihilo,* mais tirée de si peu d'éléments extérieurs, et dans des circonstances si précaires, trouver des raisons de ne pas désespérer des ressources spirituelles.

Mais y trouvera-t-on de quoi satisfaire toutes les aspirations, dans une amplitude assez vaste ? Ce que Mistral a dit de la politique : « Celui qui s'enferme dans un parti se restreint la tête d'autant », ne faut-il pas l'appliquer à la Renaissance mistralienne elle-même, comme à toutes les manifestations, anciennes ou nouvelles, de l'humanisme, aussi longtemps qu'elles se cantonneront dans une partie du monde, tout illustre qu'elle apparaisse, ou dans une seule culture, quelque féconde qu'elle soit.

Certains se demandent si la conscience de l'homme est encore en rapport avec ses immenses pouvoirs, et, sinon, ce qu'il faut faire pour élever cette conscience à la mesure de ses responsabilités. Je ne crois pas qu'on puisse le faire dans une autarcie culturelle ; mais si le salut qui n'agit que dans certaines limites est un salut restreint, il faut aussi ne pas croire à une panacée. Qu'il nous suffise de remonter aux sources du perpétuel jaillissement humain, et de reprendre contact avec les héros véritables qui sont, sans doute, la seule raison d'être du monde.

Je n'ai à proposer ni « ordre », ni utopie, devant la misère

du monde, mais je crois que les possibilités sont inépuisables, et qu'à défaut de réalisations temporelles, il y a, pour ceux qui en sont dignes, un humanisme éternel.

Cet humanisme éternel n'est-il pas, quant au passé, la pure floraison de civilisations, de politiques, que seuls l'éloignement, et cette floraison même, par l'oubli des détails et la transfiguration des ombres, nous rendent acceptables, mais que nous supporterions peut-être difficilement si nous y étions plongés ?

D'autre part, pour désespérer de notre temps, ou pour découvrir quel sera son salut, ne manquons-nous pas de la perspective nécessaire ? Enfin, il ne faut pas oublier le déchet inévitable dans la réalisation des idées.

Toute afecioun - Après l'acioun - Es nèco (Tout enthousiasme, après l'action, est désappointé), a dit Mistral, qui n'avait sans doute pas eu besoin de le lire dans Plotin. Mais Mistral, au sommet de sa vie, dans un poème amer et suave, dont le début semble prophétique :

Ièu, en guèirant l'endoulible que mounto,
Descrestiana, rabènt, universau,
Pèr la sauva dou flèu e de sis ounto,
Ai estema ma fe, que rèn noun doumto,
Au mirâdou d'un castèu prouvençau.

(Moi, à l'aspect du déluge qui monte - anti-chrétien, rageur, universel - pour la sauver du fléau, de ses hontes - j'ai confiné ma foi, qui demeure indomptée - dans la vedette d'un château provençal).

Mistral, après avoir évoqué « lou parangoun de ma Prouvènço bello » (le parangon de ma Provence), évoque son œuvre et ce que fut essentiellement la Provence pour lui :

La vasto Crau vèi espeli Mirèio
E dins lou cèu, o Prouvènço, en idèio
As reflouri, mai flôri que jamai.

Basto : pèr ièu, sus la mar de l'istôri,
Fuguères tu, Prouvenço, un pur simbèu,
Un miramen de glôri e de vitôri
Que, dins l'oumbrun di siècle transitori,
Nous laisso vèire un eslùci dou Bèu.

(La Crau déserte voit éclore Mireille - et dans le ciel, ô Provence idéale - tu refleuris, plus en fleur que jamais.

Il suffit : sur la mer de l'histoire, pour moi — tu fus, Pro-

vence, un pur symbole - un mirage de gloire et de victoire - qui, dans la transition ténébreuse des siècles - nous laisse voir un éclair de Beauté).

Ce désabusement serein, cette sûreté platonicienne, n'excluent pas, en maints endroits de son œuvre, une intuition des développements incalculables, de la portée infinie, de son génie et de sa Renaissance. Cette sorte de prophétie qu'il y a dans la foi (« la foi, écrivait, retrouvant en lui une tradition mystique, le jeune félibre Francis Pouzol, que la guerre de 1914-1918 a tué, la foi n'est-elle pas la lampe obscure... ») cette intuition, en un mot, a fait secrètement discerner à Mistral, jusque dans le lointain des âges, les conséquences à la fois possibles et imprévisibles de sa vie et de son œuvre.

De toute façon, n'a-t-il point, selon un beau vers de Clovis Hugues, « porté la patrie et la maison dans ses bras » ? (*As pourta la patrio e l'oustau dins ti bras*).

Mais au delà de cette incarnation où le poète ne fait qu'un avec son pays, dont il exprime la qualité qui est sienne alors que la masse des habitants n'en exprime guère que la quantité, il y a le plus intime de l'homme, qui vit par lui-même — dans une réserve si semblable à la sérénité qu'elle peut se confondre avec elle — désire et regrette seul, tantôt exalté par le rôle immense qu'il s'est donné, tantôt réduit à soi, et ne prenant appui que sur les bords de son propre abîme.

C'est ainsi que l'homme continue l'homme, que les animateurs, debout entre les peuples, transmettent l'humanisme, et que les poètes assument, entre les générations, l'expression la plus belle de l'homme.

Sully-André PEYRE.

POEMES PROVENÇAUX MODERNES

JOUSÈ D'ARBAUD

L'AUBO FAI LUSI LA DRAIO...

L'aubo fai lusi la draio.
Arregarde e me fan gau
Lou trigos de la poulaio
Eme la cansoun di gau.
Escoute, long de la jasso,
Cacaleja lis agasso,
Nifle l'òudour di rousié
E lou ventoulet que passo
Aboulego moun Lausié.

Miejour usclo la calanco
E regarde, pensatiéu,
Lou roucas que s'espalanco
A la rajo de l'estiéu.
Alounga dins la champino,
Vese à ras de moun oumbrino,
Dins lou giscle e li belu,
Erseja sus la marino
La flamado dóu cèu blu.

L'errour toumbo, lou vènt molo
E regarde, sounjarèu,
Darrié lou neblun di colo
Desparèisse lou soulèu.
L'errour toumbo... A la calamo,
En durbènt lis iue de l'amo
Sus lou mounde que s'endor,
Vese un flume que deslamo
E que lando vers la mort.

(Lou Lausié d'Arle).

JOSEPH D'ARBAUD

L'AUBE FAIT BRILLER LA SENTE...

L'aube fait briller la sente.
Je regarde, heureux
Du vacarme des poules
Et de la chanson des coqs.
J'écoute au long de la bergerie
Ricaner les pies,
Je respire l'odeur des rosiers
Et le léger vent qui passe
Agite mon Laurier.

Midi brûle le golfe
Et je regarde, pensif,
Le grand rocher qui s'effrite
Sous les rayons de l'été.
Etendu sur la friche,
Je vois tout près de mon ombre,
Dans le jaillissement et les étincelles,
Houler sur la mer
La flambée du ciel bleu.

Le soir tombe, le vent lâche
Et je regarde, songeur,
Derrière la brume des collines
Disparaître le soleil.
Le soir tombe... dans le silence,
En ouvrant les yeux de l'âme
Sur le monde qui s'endort,
Je vois un fleuve en débâcle
Et qui roule vers la mort.

(Le Laurier d'Arles).

JOSEP SEBASTIA PONS

LA NEU QUE DORM

La neu que dorm a l'ombra del cami
Espera el raig de sol que la beuria.
El vent geliu me ve a rejovenir.
Del vent geliu l'amor naixia.

Vora el moli de vent per sempre obert
La branca de l'oliu es desespera.
La muntanya amb els camps ès un desert
I s'engruna en palets la torrentera.

I jo encara tot sol per recordar
Els passos de mos avis tornaria,
Seguint la vinya freda i l'alzinar,
Ocell perdut, el sol ocell del dia.

LA TARDA

Mentre mirem com declina i se'n va
Aquesta llum de gemada innocència,
Vora el teulat com torna a s'escolar
El fum callat de l'existència,

Un home en el silenci vellutat
Ses garbes va comptant una per una,
I els gos amb un mirar de pietat
Del nostre pà capta l'engruna.

VINYA PERDUDA

Tot per damunt del castell de Corbera
Planeja l'esparver dins l'aire llis.
Verds cirerers agrelencs de Sant Pere,
Que oferiu vostra fruita en el pendîs,

Aqui altre temps els avis hi venien ;
Vinya perduda, els puc oir parlar
Sense els coneixer i respirar
La mel de les blanquetes que hi collien.

« Cantilena ».

JOSEPH-SEBASTIEN PONS

LA NEIGE QUI DORT

La neige qui dort à l'ombre du chemin
Attend le rayon de soleil qui la boira.
Le vent glacé vient me rajeunir.
Mon amour naissait du vent glacé.

Près du moulin ouvert à tout jamais
La branche de l'olivier se désespère.
La montagne avec ses champs est un désert
Et le torrent disperse ses galets.

Et je serais seul encore à revenir,
Pour rappeler le pas de mes aïeux,
Le long des chêne-verts, de la vigne froide,
Oiseau perdu, le seul oiseau du jour.

LE SOIR

Tandis que nous voyons comme décline et s'en va
Cette lumière d'une innocence glacée,
Et comme le long du toit de nouveau s'écoule
La fumée silencieuse de l'existence,

Un homme dans le silence velouté
Va comptant ses gerbes une à une,
Et d'un pauvre regard le chien mendie
Les miettes de notre pain.

VIGNE PERDUE

Tout au-dessus du château de Corbère
L'épervier plane dans l'air limpide.
Verts cerisiers de Saint-Pierre qui offrez
Vos fruits aigrelets sur la pente,

Ici mes aïeux venaient autrefois ;
Vigne perdue, je puis les entendre parler
Sans les connaître et respirer
Le miel des raisins blancs qu'ils cueillaient ici.

« Cantilène » (Traduction de l'auteur.)

PAU EYSSAVEL

LA PESCA DI SANT-JANENCS

Per anar pescar l'anchoia
Lo laüt Sant-Janenc
S'en auret sus l'ersa en aia
Au beu matin rosenc.

S'aquo's arribat, pou estre.
Fai portar, Silvestre,
Fai portar bon plen !

Le pàtron e l'equipatge,
Quatre, ni mai ni mens,
Eran pas di pus vietdases
Qu'an paur dau languiment.

S'aquo's arribat...

Un a fes en mar deliura
Ansin o autrament,
Luoga de cantar, de beure
Si fielats bandissiàn.

S'aquo's arribat...

Maï queu jorn sus la tirassa,
Aprefondida en plen,
Quand fagueron tira-salha,
Sigueron corts d'alen.

S'aquo's arribat...

Agueron beu cridar : Issa !
E mai se cotà 'nsem,
En bas i avià tala pressa
Que serviguet de ren.

S'aquo's arribat...

Lo patron leu en colera,
Vertadier sang-bolhent,
Disià de maus 'quel arlèri,
Come son bastiment !

S'aquó's arribat...

Puei, aflambat per la pilha
Que non lacha l'avenc,
Demanda au Diable — oh bordilha ! —
L'aflat d'un cop de rens.

S'aquó's arribat...

PAUL EYSSAVEL

LA PECHE DE CEUX DE SAINT-JEAN

Pour aller pêcher l'anchois,
Le « lahut » de ceux de Saint-Jean
Prit l'essor sur les vagues mouvantes
Par un beau matin rosé.

Si c'est arrivé, c'est possible.
Laisse porter; Sylvestre,
Laisse porter tout !

Le patron et l'équipage,
Quatre, ni plus ni moins,
N'étaient pas de ces niais
Qui craignent l'ennui.

Si c'est arrivé... etc...

Une fois en haute mer
De manière ou d'autre,
Au lieu de chanter, de boire,
Ils jetaient leurs filets.

Si c'est arrivé... etc...

Mais ce jour-là, sur la traîne,
Entièrement immergée,
Quand ils halèrent,
Leurs efforts furent vains.

Si c'est arrivé... etc.

Ils eurent beau crier : hisse !
Et s'épauler l'un l'autre,
Il y avait en bas une telle prise
Que cela ne servit à rien.

Si c'est arrivé... etc...

Le patron vite en colère,
Véritable emporté,
Proférait des blasphèmes, l'insensé,
Aussi gros que son bateau !

Si c'est arrivé... etc...

Puis, enflammé par le butin
Que ne cède pas l'abîme,
Il sollicite du Diable — oh, vaurien ! —
La faveur d'un coup de reins.

Si c'est arrivé...etc...

Entre acabar sa préguiera,
— Quand me parlatz, pas-mens ! —
La tirassa venguè'ntiera :
Ah que bou, mi felens !
S'aquô's arribat...

D'anchoias, ges que trevèsson
Li tis, mai solament
'Na fema de grand belessa
Que ris i rais maiencs.
S'aquô's arribat...

Es d'aur sa cabeladura
Come li blats junencs,
Si parpelas an de belugas,
La sau i brilha au sen.
S'aquô's arribat...

Si dos uelhs son de pervencas
Canviant a tot moment,
Mai la co d'un peis perlonga
Si largui latz nevencs
S'aquô's arribat...

Es nusa e l'aiga, en perletas,
Dins lo dralhou blavenc,
La dralha entre si possetas
Regola lentament.
S'aquô's arribat...

Ne son necs nostri pescaires
E n'an de pensament.
Subran'n cant dinda dins l'aire
Plen de trefoliments.
S'aquô's arribat...

Es la serena que canta
En li tenent d'a ment ;
Li pivela, lis encanta...
Siatz perdus, Sant-Janencs !
S'aquô's arribat...

Dos ome'e lo capitani
Pauc a cha pauc li pren,
Puei, em'eli, ont son li làmias,
S'es tracha malament.
S'aquô's arribat...

A peine achevé sa prière,
    — Ce que sont les choses, pourtant ! —
La traîne vint tout entière :
    Ah ! mes enfants, quel coup de filet !

    Si c'est arrivé... etc...

D'anchois, point qui hantassent
    Les filets, mais seulement
Une femme de grande beauté
    Qui rit aux rayons printaniers.

    Si c'est arrivé... etc...

Elle est d'or, sa chevelure
    Comme les blés de juin,
Ses paupières ont des étincelles,
    Le sel brille sur son sein.

    Si c'est arrivé... etc...

Ses deux yeux sont des pervenches
    Dont la couleur change à tout moment,
Mais la queue d'un poisson prolonge
    Ses larges flancs neigeux.

    Si c'est arrivé... etc...

Elle est nue et l'eau, en perles,
    Dans le sillon bleuâtre,
Le sillon entre ses mamelles,
    Ruisselle lentement.

    Si c'est arrivé... etc...

Ils en sont stupéfaits, nos pêcheurs,
    Et cela leur donne à penser.
Soudain un chant résonne dans l'air,
    Plein de frémissements.

    Si c'est arrivé... etc...

C'est la Sirène qui chante
    En les guettant ;
Elle les fascine, elle les enchante...
    Vous êtes perdus, hommes de Saint-Jean !

    Si c'est arrivé... etc...

Deux matelots et le capitaine,
    Peu à peu elle les saisit,
Puis où sont les monstres marins, avec eux
    Elle s'est jetée méchamment .
    Si c'est arrivé... etc...

Sol lo mossi que pregava
La Jacent de Belem,
Escapet la cabussada
I remolins verdencs
S'aquô's arribat...

Veguet l'aiga venir roja
Di gorgs fins qu'au crestenc,
Ausiguet, devers la popa,
Clantir de quilaments
S'aquô's arribat...

E ren mai que si colegas
Sens ges de gariment,
Rostissian ja dins la péga
De l'orre infern rojenc.

S'aquo's arribat, pou estre
Fai portar, Silvestre,
Fai portar bon plen.

CARLE GALTIER

SANG DE BOUMIAN...

Sang de bóumian que brules mi mesoulo,
Siès plen d'ourtigo, de camin perdu,
De chivau blanc, de chin sus li tepu,
De fió, entre dos pèiro, souto uno oulo,
D'enfant rauba, risènt d'èstre rauba
E pièi cridant de fam e pèr sa maire...
Siés plen de rufe vènt, siés plen de laire,
Pèd descaus, que me menon eilabas
Vers li galinié drud di drud vilage...
Sang de bôumian, t'ausisse dins moun cor
Coùme une faune que tôuti creson mort
Cantant, pèr ièu soulet, toun cant sóuvage...

E, proche dóu fió, ma man dins si man,
Li contro-vènt barra, tambèn la porto,
Res vèi, dins la niue e la pas que porto,
Quèu degout de fio que brulo moun sang.

Seul le mousse qui priait
    L'accouchée de Bethléem,
Evita la culbute
    Aux tourbillons glauques.

    Si c'est arrivé... etc...

Il vit l'eau devenir rouge,
    Des gouffres jusqu'à fleur d'eau,
Il entendit vers la poupe,
    Eclater des cris.

    Si c'est arrivé... etc...

Et ce fut tout, car ses camarades,
    Sans aucun secours,
Grillaient déjà dans la poix
    De l'horrible enfer rouge.

    Si c'est arrivé... etc...

(Traduit par l'auteur.)

CHARLES GALTIER

SANG DE BOHEMIEN

Sang de bohémien qui brûles mes moelles,
Tu es plein d'orties, de chemins perdus,
De chevaux blancs, de chiens sur les tertres,
De feux, entre deux pierres, sous une marmite,
D'enfants volés, riant d'être volés
Et puis pleurant de faim et pour leur mère...
Tu es plein de vent rude, tu es plein de voleurs,
Pieds nus qui m'entraînent là-bas
Vers les riches basses-cours des riches villages...
Sang de bohémien, je t'entends dans mon cœur
Tel un faune que chacun croit mort
Chantant, pour moi seul, ton chant sauvage

Et, près du feu, ma main dans ses mains,
Les volets et la porte fermés,
Nul ne voit dans la nuit et la paix qu'elle porte
Cette goutte de feu qui brûle mon sang.

(Traduit par l'auteur.)

RENAT NELLI

Selhà qu'ieu am e que me desnatura
En son poder ten beutat don morrai,
Car en ley sai que s'encastra e s'atura
La vera noitz e l'amors sens esglai.
Ayssi com sel que, dins la font escura
Miran-se, mor lay on amors lo trai,
Atal ieu fay, movens ma joia pura
Vas lo miralh que reten viu son rai.
Com cada res revertis a Natura,
Vas vos me vir, Terrena creatura,
Deseperatz ab un esper verai.
Tras lo neient que del mon m'asegura,
Mos cors, enclaus en vostre corps mezura,
L'abis etern on ieu, jauzentz, cairai.

PEIRE-JOAN ROUDIN

POEMA

Al gaug carnal l'estiu fogós convida,
Largant lo vam eternal de la vida,
A l'esperit largant son espandida ;

Carn, esperit, fan qu'un pegón de foc ;
Carn, esperit, abrats al meteis loc,
Fan res qu'un clam que dis de non o d'oc

Al foc d'estiu la belor se miralha ;
Al foc d'estiu lo mond lusis en alha
Dins l'esplendor corosa de sa dralha.

E Tu, l'idea, e Tu, la forma, Amor,
Al blos aflat de mon anma en remor,
Saràs l'ardéncia e la patz sens tremor.

RENE NELLI

Celle que j'aime et qui transmue mon essence
Tient en son pouvoir la beauté dont je mourrai :
En elle je sais que se fixe et s'enchâsse
La nuit véritable et l'amour sans regret.
Comme celui qui, dans la fontaine obscure
Se mirant, meurt où l'amour l'attire,
Ainsi fais-je, mirant ma joie pure
Dans le miroir qui retient vivant le rayon reçu.
Et comme chaque être retourne à la Nature
Je me tourne vers vous, créature terrienne
Désespéré avec un peu d'espoir vrai.
A travers le néant qui me défend du monde,
Mon cœur, enclos en votre chair, mesure
L'abîme où, jouissant, je tomberai.

(Traduit par l'auteur.)

PIERRE-JEAN ROUDIN

POEME

A la charnelle joie, l'été fougueux convie,
Donnant son branle éternel à la vie,
Généreux, dispensant l'expansion à l'esprit.

La chair, l'esprit ne font qu'une torche de feu,
La chair, l'esprit, allumés au même lieu,
Font un seul cri qui clame « non » ou « oui ».

Au feu de l'été se mire la beauté,
Au feu de l'été le monde en émoi brille
Dans la splendeur riante de sa voie.

Et Toi, l'idée, et Toi, la forme, Amour,
Sous la pure action de mon âme bruissante,
Tu seras l'ardeur calme et l'impavide paix.

(Traduit par l'auteur.)

JORGI REBOUL

ART POUETIQUE

Founsour simplo
De moun creire enaura,
Ma vido la viés implo
Pèr ti laura.

Emé d'estrofo puissanto,
Sènso coumta lei mot,
Ai segui la draio enaussanto
Mounte passo un escabot.

Tóutei lei bèsti avien sa lano ;
Lou pastre, dins soun raive amudi,
Meno l'avé, que jamai debano,
Mounte es predi.

Aquelo oumbro que toumbo
L'ai mesurado emè mei pas
E mi pourtè de coumbo en coumbo
Sènso ajougne un soulet jas.

De-bado an cerca lou pastre,
Car la founsour l'a pestela
Dins lou supèrbi bàrri d'astre
Mounte escalo lou troupèu estela.

Mai la founsour es la grando oumbro
D'un soulèu rufe, cabussant
Dins uno plenitudo que si noumbro
Emé l'istôri de moun sang.

E lou pastre es iéu, emé la troupo
Que paisse a l'endavans de moun desi
E s'espandisse o bèn s'agroupo
A moun coumand jamais gausi.

Terraire Nôu, 1932.

GEORGES REBOUL

ART POETIQUE

Profondeur simple
De ma foi transportée,
Ma vie tu la vois tout entière
Agir en toi.

Avec de puissantes strophes,
Sans compter les mots,
J'ai suivi la voie triomphale
Où passe un troupeau.

Toutes les bêtes avaient leur laine ;
Le pâtre, dans son rêve silencieux,
Les mène, jamais défaillantes,
Où il est dit.

Cette ombre qui tombe
Je l'ai mesurée avec mes pas :
Elle me porta de vallée en vallée
Sans atteindre un seul gîte.

En vain l'on a cherché le pâtre,
Car la profondeur l'enferme
Dans le superbe rempart du firmament
Où monte le troupeau étoilé.

Mais la profondeur est la grande ombre
D'un soleil rude, tombant
Dans une plénitude qui se compte
Par l'histoire de son sang.

Et le pâtre c'est moi, avec le troupeau
Qui broute au devant de mon désir
Et se dépense ou se recueille
Suivant ma volonté toujours intacte.

Terroir Nouveau (Traduit par l'auteur.)

MAX ROQUETA

COMBA DE LA TRELHA

per Ramon Donnadieu

Lo merle que vai d'una mata
A l'autra mata e que seguis
Los vielhs camins, e que s'acata
En lo bois e los romanins,
Sol poirià dire amb la palomba
E la mostela e lo singlar
Tota la patz d'aquela comba.

L'AUTOMNE DIS

a Joan Lesaffre

L'automne dis : sona tos chins,
Au caçaire qu'encar rabala
Dins la bruga ont lo jorn moris ;
Dan temps qu'amont la luna escala,
Son tres estelas dins lo ceu.
Delicia a l'ora abandonada,
Misteri dau monde, alenada
Linda e daurada coma meu,
Sus la bruga doça encantada
Quand la muta au bosc s'amudis.
Sona tos chins ! l'automne dis.

DAFNÉ

a Josep Carbonell

Los rams amars onte se rescondiâ
D'aquela carn la bela ombra daurada
Qu'au calabrun, tan lesta fugissiâ
Amb un esfrai de nimfa secutada,
Lo vent ne fai, de son alén leugier,
Per mon record cantar l'ombra daurada.

(Los somnis dau matin.)

MAX ROUQUETTE

VALLÉE DE LA TREILLE

pour Raymond Donnadieu.

Le merle qui va d'une touffe
A l'autre touffe et qui suit
Les vieux chemins et se cache
Dans le buis et le romarin
Seul pourrait dire avec la colombe
Et la belette et le sanglier
Toute la paix de cette vallée.

L'AUTOMNE DIT...

à Jean Lesaffre

L'automne dit : rappelle tes chiens !
Au chasseur qui traîne encore
Dans la bruyère où le jour meurt
Tandis que, là-haut, la lune monte
Il y a trois étoiles dans le ciel.
Délice abandonnée à l'heure,
Mystère du monde, haleine
Pure et dorée comme le miel,
Sur la douce bruyère enchantée
Quand la meute se tait au bois
Rappelle tes chiens ! dit l'automne.

DAPHNÉ

à Joseph Carbonell

Les rameaux amers où se cachait
De cette chair la belle ombre dorée
Qui fuyait, si leste, au crépuscule
Avec un effroi de nymphe poursuivie
Le vent de son souffle léger
En fait, pour mon souvenir, chanter l'ombre dorée.

(Les songes du matin.)

POEMA

a Renat Nelli

Long de la comba de l'Erau
Lo vent davala
Dins l'argentum clar dels olius,
Flume d'oblit ;

Oblit dau serre ont l'auceu plora
Dins lo silenci de la nuoch ;
Ermasses vielhs e vinha morta
En l'ombra espandida dau puoch ;

Ostau perdut ont lo vent sol
Buta la porta,
O darrier pas sus lo lindau !
O cendra morta !

Oblit de la darriera luna,
Detras d'un nivolas de neu,
Vielhas peiras abandonadas
Als jorns e nuochs de l'eterneu.

Long de la comba de l'Erau,
Lo vent davala
Dins l'argentum clar dels olius,
Flume d'oblit.

POEME

à René Nelli

Le long de la vallée de l'Hérault
Le vent dévale
Dans la clarté des oliviers d'argent,
Fleuve d'oubli.

Oubli de la colline où l'oiseau pleure
Dans le silence de la nuit ;
Landes vieilles et vigne morte
Dans l'ombre de la montagne qui s'étend.

Maison perdue où le vent seul
Heurte la porte
O le dernier pas sur le seuil !
O cendre morte !

Oubli de la dernière lune
Derrière un grand nuage de neige,
Vieilles pierres abandonnées
Aux jours, aux nuits de l'éternel.

Le long de la vallée de l'Hérault,
Le vent dévale
Dans la clarté des oliviers d'argent,
Fleuve d'oubli.

(Traduit par l'auteur.)

PSYCHOLOGIE AMOUREUSE D'AUBANEL

De-que vos, moun cor, de qu'as fam ?
Oh ! de-qu'as, que toujour crides coume un enfant ?
(Grenade, XXII)

Un poète sincèrement chrétien et dont les premiers vers sont chastes devient le peintre ardent d'une passion toute sensuelle. Aubanel est lui-même effrayé de cette évolution sentimentale. Il écrit à son confident Legré : « Pourquoi la chair est-elle si folle ? Et pourquoi, pourquoi est-ce ainsi lorsqu'on adore sa sainte et douce femme et que l'on vit cloîtré comme un chartreux ? C'est un mystère, vois-tu, un mystère, au fond, terrible ». (1) On en a très justement conclu « qu'il ne conciliait pas » (2). C'est l'évidence. Mais la critique ne peut entériner l'absence de toute conciliation. Il ne suffit pas de souligner des oppositions violentes. Encore faut-il expliquer ce qui paraît inexplicable au poète même. Je crois qu'une rigoureuse analyse permet de trouver le fil conducteur qui relie les extrêmes, d'entrevoir l'évolution profonde mais normale et de substituer la cohérence logique au désordre apparent.

Deux traits essentiels caractérisent le poète : Aubanel est chrétien, Aubanel est artiste. Mais il ne s'agit pas de tendances qu'on puisse mettre sur le même plan psychologique. Aubanel est chrétien de formation et d'éducation. En conformant sa vie à la rigueur du catholicisme romain, il ne s'interroge pas sur la réalité profonde des principes. Il se peut que venu au monde dans une famille d'incrédules, il ne se fût jamais converti. Aubanel n'est pas un mystique de la foi. La religion est partout dans son œuvre, mais elle n'en est pas l'essence. Il n'a pas de fougueux élan vers la divinité et le véritable tour de son génie le porte au contraire vers l'art et la beauté formelle. Un tel penchant n'est pas en opposition absolue aux

---

(1) Cité par J. Vincent « Théodore Aubanel ». p. 143.
(2) Ib. p. 61.

directives, même intransigeantes, du catholicisme orthodoxe. C'est quand la pratique de l'art ne connaît plus de discernement qu'elle apparaît dangereuse au point de vue moral et que la religion intervient pour dénoncer et combattre son caractère exclusif. Il est certain qu'au début de sa carrière Aubanel a pu s'adonner, sans le moindre scrupule, à son goût pour la poésie. C'est l'épanouissement de sa robuste maturité qui, peut-être à la suite d'un hasard, a révélé le fond réel de son génie et jeté le trouble dans son âme de chrétien.

Aubanel n'avait pas vingt-cinq ans lorsqu'il composa ses premiers vers provençaux. Son ignorance de la vie, sa timidité, la rigueur de ses principes, tout lui imposa d'abord des sujets un peu graves et solennels. C'est ainsi qu'il écrivit le *Livre de la mort*. Mais son inspiration ne tarda guère à évoluer de la façon la plus normale. Une rencontre fortuite le mit en présence de Jenny Manivet et son cœur qui aspirait à se donner se donna d'instinct à Zani. L'amour d'Aubanel pour Zani est chose trop connue pour que j'y doive insister. Ce qui lui confère sa note originale c'est sa nature presque irréelle. Zani était belle et douce, elle était pieuse surtout et d'une telle piété que depuis longtemps elle avait résolu de se consacrer à Dieu. Ce destin bien arrêté, non moins que la retenue d'Aubanel, fit que jamais un mot ne fut prononcé qui correspondît au sentiment profond des deux amants. Des regards échangés, des serrements de main, « une tête noyée dans sa longue chevelure et penchant toute pâle sur l'épaule » (1) du poète, et ce fut à peu près tout. Malgré l'attirance d'une telle intimité, Zani refusa de goûter les joies de l'amour. Elle rompit brusquement tout lien avec le poète, prit le voile et ne tarda pas à partir pour une mission d'Orient.

La peine d'Aubanel fut aussi grande que son amour avait été sincère et les plus belles pages de la *Grenade* en demeurent le témoignage émouvant. Mais quelle que fut sa douleur, Aubanel ne pouvait que s'incliner devant la résolution de Zani. Je ne nie pas qu'une déception amoureuse ne puisse entraîner à des actes extrêmes, et je sais un incroyant qu'un choc sentimental fit chanceler et qui brusquement converti, n'a vu qu'une route s'ouvrir devant lui : celle du cloître. Tout différent est le cas du poète. Chrétien depuis ses plus jeunes convictions, il respecta la volonté divine. Et lui-même fut préservé d'un coup de tête mystique par la nature calme et réfléchie de sa foi. Il comprit que si Jenny Manivet devait entrer en religion, son propre destin était ailleurs. Ce qui

---

(1) « Grenade » I 5.

restait en lui de sentimental se cristallisa autour du souvenir de Zani. Ce qu'il couvait d'ardeur insatisfaite fut invinciblement entraîné vers l'éclatante et saine beauté des femmes de son pays.

Il n'est pas exagéré de prétendre que toute sa vie Aubanel garda le souvenir de Zani. Il ne s'agit plus ici du premier souvenir, de celui qui s'est fondu à la douleur et n'est au fond que la douleur elle-même. Je veux parler de la dominance d'une image qui sans cesse a flotté dans la mémoire et devant les yeux du poète.

Non, tu es Zani, Zani la brune ; tu es la vierge que j'ai tant pleurée...

Ces vers terminent un poème de la *Grenade*, et le premier sans doute qui ne soit plus dédié à Zani. Mais, c'est évidemment dans les *Filles d'Avignon* qu'il faut chercher après les années écoulées la persistance de l'amour sentimental. Il n'y a pas ici de fausse note. Si le tour passionné bannit immédiatement l'évocation, Aubanel revient à Zani toutes les fois que ses vers sont absolument chastes. L'apparition d'une vraie jeune fille fait ressusciter l'amie disparue. Je renvoie aux allusions que contiennent *Dono Viouleto d'Or*, la *Fenetriero* et surtout *Nouvelun*. Il n'est pas jusqu'à « l'amie inconnue » qui ne reçoive l'hommage d'une comparaison. Et ce dernier trait montre à quel point le souvenir de Zani adhérait à l'âme d'Aubanel. Le souvenir de Zani fut en réalité le jardin secret du poète. Mais il n'y fit que de brefs séjours, trop brefs sans doute pour y faire jaillir la source de vie où peut se désaltérer une passion trop ardente.

La fougue de sa jeunesse l'entraînait, en effet, vers une toute autre voie. Mûri par sa déception, riche de son expérience, Aubanel dépouille sa timidité première, et caressant de son vif regard la plasticité des lignes, il devient le poète des *Filles d'Avignon*. La ferveur du premier amour ne peut refleurir dans son cœur, mais sa ferveur artistique est indéfiniment réveillée par la multiplicité des formes harmonieuses. Il ne cherche plus une âme, il cherche des corps. Il ne chante plus une femme, il chante la femme. On connaît les huit ou dix pièces maîtresses de son recueil. Par leur impeccable technicité, par une fusion vraiment surprenante de l'art sculptural et de la vibration personnelle, *En Arles*, la *Vénus d'Arles*, ou les *Filles d'Avignon*, sont le chef-d'œuvre de la lyrique provençale au dix-neuvième siècle.

On ne saurait trop souligner qu'en chantant la beauté des filles d'Avignon, Aubanel se cantonnait absolument dans le

domaine de l'art. Malgré l'ardeur dont elle témoigne, sa poésie ne semble pas traduire des expériences personnelles. Une triple raison le préserva de l'écueil banal des aventures : le souvenir très pur de Zani, la stricte observance des principes religieux et, je crois bien, sans qu'il s'en rendît pleinement compte, l'éminente dignité de la poésie. Sa vie privée — pour autant que les témoignages que nous avons sont exacts — fut d'une moralité absolue. Quand l'image de Zani commença de s'estomper, il se maria et goûta profondément les joies du foyer et de la famille. Aubanel fut un père et un mari modèles. Sans doute faut-il voir dans cet équilibre intime et doux la circonstance décisive qui permit à son travail et à son génie de s'affirmer avec une maîtrise sans cesse accrue.

Mais cette atmosphère calme et tranquille ne lui donnait pourtant pas la paix du cœur. Bien qu'il fît effort pour se maintenir dans les sévères limites de l'art, bien qu'il voulût se borner à peindre des couleurs ou à sculpter des formes, la perfection de son œuvre l'enivra lui-même et l'homme ne put se garder de crier son désir. Le plus impersonnel des chefs-d'œuvre d'Aubanel est peut-être *En Arles*. Mais il ne l'est guère, si l'on envisage le caractère suggestif des détails évoqués ou tel aveu clairement exprimé : *Rien qu'à l'entrevoir* (la jeune fille) *le cœur vous tressaute dans la poitrine*. Dois-je aussi rappeler le poèmes des *Filles d'Avignon* et la cadence de son refrain :

Passes plus, que me fas mouri,
O laisso-me te devouri
De poutouno ?

Faut-il enfin et surtout évoquer la *Vénus d'Arles*, étonnante matérialisation du mythe d'Endymion ? Comme le sculpteur antique, le poète moderne, amoureux de sa création, veut « parcourir d'une lèvre ardente et d'un doigt qui frémit le corps blanc » de Vénus. Et sans doute nous dit-il avec force qu'il chante Vénus « en chrétien ». Tout porte à croire qu'il était sincère en formulant cette affirmation. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir lui-même que ses poésies étaient belles en raison de leur paganisme. Le chrétien savait qu'il peut y avoir péché d'intention comme il y a péché d'action. Il vit son péché et le détesta d'autant plus qu'il se sentait condamné par ses lointaines origines à rechercher dans l'amour des femmes l'essentiel de son inspiration (1). De là son angoisse et son tourment. De là le véritable deuil moral qui assombrit l'éclatante maturité de son génie.

---

(1) Voir « Le Capitaine Grec », préface du recueil.

Le désarroi d'Aubanel s'est essentiellement exprimé dans son œuvre dramatique. Il n'y a rien là que de très explicable. Aubanel appartient à la génération des poètes qui répugnent à l'étalage des passions violentes. Plutôt que d'adopter la forme personnelle de la confession lyrique, il préféra traduire et condamner par personnage interposé la dangereuse obsession où il se voyait glisser. C'est ainsi que pour se pénétrer lui-même de l'horreur de la faute, il écrivit et fit même représenter le *Pain du Péché*.

Je n'ai pas à porter un jugement sur le talent dramatique d'Aubanel. Il m'importe assez peu que des critiques du Boulevard, rompus à toutes les roueries du métier, aient fait grise mine au drame lui-même. Ce qui est assez grave, c'est que jugeant l'ensemble d'après certains détails de facture, ils n'ont pas reconnu la tragique grandeur de l'héroïne, c'est-à-dire Fanette. Fanette est une des belles silhouettes féminines qu'on a portées sur la scène française du dix-neuvième siècle. Fanette, c'est Phèdre ressuscitée, une Phèdre rustique et par conséquent moins délicate et moins nuancée que la fille de Minos, mais non moins ardente, non moins victime de la déesse tout entière à sa proie attachée. Qu'on relise les monologues de Fanette, les déclarations qu'elle adresse à Véranet, ses déchirants aveux du cinquième acte, et l'on reconnaîtra le lyrisme racinien, ce lyrisme qui s'incorpore à l'action, la ralentit à peine par son expression et la précipite par son intensité. On ne saurait d'ailleurs attribuer à Aubanel la moindre intention de reproduire Racine. Que des souvenirs inconscients aient plus ou moins flotté dans sa mémoire, c'est probable et c'est même à peu près certain. Mais il n'y a pas lieu de soupçonner une imitation véritable. Aubanel et Racine ont traversé l'un et l'autre une crise à peu près analogue. Pour la résoudre ils ont eu recours au même procédé. Ils ont voulu stigmatiser dans leur héroïne une faute qui leur inspirait une horreur réelle, mais ils n'ont pu se départir d'une certaine attirance pour les personnages eux-mêmes. De là quelques traits communs, des rencontres de détails et même un air de parenté qui va jusqu'à faire de Phèdre et de Fanette deux sœurs condamnées à la même torture.

Comme ils ne pouvaient vaincre leur sympathie pour les victimes de Vénus, Racine et Aubanel ont pareillement échoué dans leur propos bien arrêté de jeter le discrédit sur la passion coupable. Racine comprit sa géniale erreur. Il renonça au théâtre et au monde du théâtre, il se réfugia dans la dévotion et mena désormais une vie exemplaire. Mais que pouvait Aubanel qui n'était pas, à proprement parler, un dramaturge,

« vivait comme un chartreux » et n'avait pas sur la conscience la moindre folie de jeunesse ? On se punit de fautes précises, il est plus difficile d'expier des tendances. Aubanel toléra le péché d'intention et la preuve en est que son drame fut écrit en 1862 et que le poème des *Filles d'Avignon* lui est postérieur de cinq ou six ans. Mais les confidences de ses intimes ne laissent aucun doute sur sa crise toujours grandissante et la tentation qu'il éprouvait parfois de renoncer à son art. Ce n'est pas seulement contre sa conscience qu'il dut lutter, mais contre des sollicitations venues du dehors. Son dernier sacrifice à la poésie fut sans doute de résister à l'intervention de Zani et de faire paraître en 1884 le recueil des *Filles d'Avignon*. Il le publia sans le bruit et l'annonce de la critique, « ren que per lis ami » et comme on baptise un enfant naturel sans la joyeuse envolée des cloches. Mais la joie éclata quand même. « Tout est sauvé, écrivait Mistral, le 2 février 1885, *Les Filles d'Avignon* ont paru. Alleluia pour la Provence ! » (1).

Aubanel était depuis longtemps fixé sur les suffrages de ses amis. Sans doute y trouvait-il un adoucissement à sa peine. Mais sa douleur n'en était pas moins réelle et tenace. Il comprenait que deux principes opposés se combattaient en lui : le principe de l'art chrétien qui est l'idéal sublime de la beauté morale et le principe de l'art grec qui est l'idéal sublime de la beauté formelle. Ce qu'il ne comprit pas et ne pouvait comprendre, c'est que l'optimisme chrétien le rejetant sans cesse vers l'art, l'ardeur de son enthousiasme ne pouvait, dès lors, que célébrer les faux dieux. Aubanel tournait donc dans un cercle et ce grand optimiste en venait à sombrer dans le pessimisme. Un tel penchant qui ne lui était pas foncier accrut son tourment et donna parfois à son inspiration la note aiguë du désespoir. C'est à ce nouvel état d'âme qu'il faut sans doute rattacher le *Pâtre,* drame étrange et brutal que je ne connais que par analyse et auquel je m'abstiendrai forcément de demander des exemples (2). Je préfère ici rappeler les deux sonnets dédiés à Maurice Faure et qui sont une des rares confidences échappées à la plume du poète depuis qu'il avait chanté son amour pour Zani. Relisez donc *Patimen* et vous trouverez les vers suivants :

Homme, si tu étais assez fort pour enlacer les hanches de toutes les jeunes femmes, je dis qu'en fin de compte, tu suspendrais tes pas pour appeler la mort.

---

(1) Lettre inédite citée par J. Vincent op. laud. p. 187.

(2) Voir J. Vincent op. laud. p. 250. Je saisis ici l'occasion de signaler qu'il serait urgent de donner une édition complète et accessible des œuvres d'Aubanel.

Rien de plus suggestif à mon avis. Les deux sonnets à Maurice Faure ne sont pas seulement l'expression d'une angoisse religieuse ; ils traduisent plus encore le sentiment de lassitude et de satiété qui succède à la frénésie des sens. L'aveu qu'ils contiennent est nettement formulé. On peut donc parler du pessimisme d'Aubanel.

Les penchants que j'ai signalés plus haut n'apportent pas d'obstacle à ce pessimisme. J'estime au contraire que tout s'enchaîne et se complète dans la psychologie de l'écrivain. Mais il ne faut pas lui demander de coordonner les différentes étapes de son raisonnement. C'est dans le domaine subconscient que s'opère la synthèse de tous les éléments, même et surtout de ceux qui paraissent d'abord le plus opposés. L'optimisme de la religion a d'abord entraîné Aubanel vers des excès que la religion a sans doute le droit de condamner. Ensuite et déjà meurtri par l'obligation de freiner son penchant esthétique, le poète a senti par moments que le désespoir l'envahissait. Il s'est enivré de beauté païenne, mais l'ivresse le trouble et l'écœure. Il a vibré, mais une vibration trop prolongée le laisse pantelant. Goûter une joie terrestre, c'est bien, mais il faut en goûter une autre, il faut sans cesse recommencer un rêve qu'on n'a pas achevé et qu'on sait ne pouvoir achever. C'est donc le tourment de l'infini qui vient exaspérer le tourment des sens. Optimisme et pessimisme, tout conspire au même désarroi moral et les tendances les plus contradictoires semblent faire alliance pour aviver une pauvre souffrance. Aubanel n'est en effet que chair et passion. Il lui a manqué sinon la hautaine froideur d'un Leconte de Lisle, au moins la majesté calme et puissante d'un Mistral. Sa sensibilité frémissante a débordé, et c'est là sa gloire propre, sa gloire de poète. Condamné par Dieu à toujours plus de vie, Aubanel n'a pu adorer la vie comme Dieu lui-même. Il est mort de ne pas fondre en un seul l'amour du Créateur et l'amour de la créature.

J. BOURCIEZ.

LA LEÇON DES TROUBADOURS

Cor e cors e saber e sen
E fors' e poder hi ai mes

Bernard de VENTADOUR.

« Corps et cœur et savoir et intelligence et force et volonté j'ai tout mis en lui ». Ainsi parle Bernard de Ventadour, le plus tendre des poètes d'Oc, en une canzo célèbre. Et l'on entend bien, même sans le contexte, qu'il se voue ainsi au plus terrestre comme au plus mystique amour, qu'il ne s'agit pas de passion seule, bien que le désir inspire son chant, ni davantage de sentimentalisme bien que son cœur soit engagé, qu'il y a autre chose qu'une démarche de poésie galante malgré tous les jeux de l'argumentation et les subtilités du rythme.

La simple vérité est que pour Bernard de Ventadour et ses contemporains, c'est l'homme entier qui s'exprime dans le poème. Lorsque les troubadours écrivent ou chantent et plus précisément « trouvent » leur chant, leur poème n'est pas une réflexion sur l'amour même sincère, un développement d'idées et de sentiments enrichi d'images, mais la mise en œuvre de tous leurs pouvoirs, de leur personne vivante. Ils ne nous livrent pas des pensées sur l'amour, ce n'est même pas leur pensée qui est une pensée amoureuse, c'est bien plutôt leur amour qui est leur pensée.

Tutti li miei penser parlan d'amore

avoue Dante, le plus illustre de leurs disciples. Sans doute faut-il comprendre qu'il ne parle pas d'amour au sens également vulgaire de Musset ou d'une quelconque chanson, mais très exactement qu'il parle *du fait de l'amour*, que son activité intellectuelle même trouve sa fin et son origine dans l'amour. Il y a si peu d'opposition pour les penseurs du Moyen-Age entre la pensée et le sentiment que la connaissance est pour eux proprement identique à l'amour. On ne connaît que par l'amour et l'on n'aime que par la connaissance :

En crotz pot trobar veramen
Totz hom, que querre l'i denha,
Lo frug de l'albre de saber.

« En vérité tout homme qui l'y cherche peut trouver sur la croix le fruit de l'arbre du savoir », note Peire Cardenal en une canzo dont le dernier vers nous aide à mesurer l'abîme qui sépare la religiosité sentimentale de la foi vécue.

Que Cristz es lo frug de saber

« Christ est le fruit du savoir ». Si dans l'ordre des choses de la Grâce les troubadours étaient capables d'identifier à ce point la connaissance et l'amour, leur conception de la Poésie se trouve être également une démarche de l'homme total.

Ce que je veux avancer ici sera peut-être tenu pour un paradoxe, surtout dans un ensemble d'études qui dégagent le sens métaphysique de la Poésie d'Oc, mais je ne puis celer ma propre impression. Il me paraît, en effet, et fort nettement, que cette Poésie dont on souligne à si juste titre la profondeur, n'a pas les ambitions insensées du lyrisme dont nous nous réclamons depuis bientôt un siècle. Loin de se confondre avec cette « expérience mystique » dont Rolland de Renéville soulignait naguère la présence chez tous les grands poètes du romantisme anglo - allemand, jusqu'au surréalisme, loin d' « avoir conscience d'elle-même », selon le mot de Maritain, en tant que démarche autonome de l'esprit, elle ne se leurre pas sur ses propres limites. Elle se tient en un mot pour un instrument de connaissance, pour une approximation du réel, mais ne prétend pas épuiser celui-ci. Il y a à ce sujet un texte de Dante qui me paraît suffisamment explicite et en quelque sorte sans appel :

Trasumanar significar « per verba »
Non si poria ; pero l'esemplo basti
A cui esperienza grazia serba.

« Transcender l'humanité ne peut être dit par le moyen des mots ; de là vient que l'exemple suffit pour celui à qui la Grâce réserve cette expérience ». Dans l'ordre de la Poésie, l'œuvre est cet exemple mais elle n'est pas connaissance ou vision elle-même ; elle n'est que le reflet de la vision, le témoignage d'une expérience qui la dépasse.

Cette expérience est cependant une expérience concrète, d'où le caractère d'évidence de tous les poèmes de cette époque et de Dante lui-même. Imagine-t-on un romantique narrant les aventures de la *Divine Comédie* avec une telle simplicité

dans le ton, avec cette allure de compte rendu, j'allais dire de reportage ? Les plus grands poètes modernes, même lorsqu'ils sont engagés dans une passion personnelle, se livrent volontiers au jeu gratuit ou simplement somptuaire des images. Ce qui frappe au contraire chez les troubadours c'est la rareté, la pauvreté relative des images. Leur chant est presqu'aussi pur que l'incantation racinienne.

L'image n'est jamais pour eux une fin en soi mais un moyen. Ainsi que T.-E. Eliot l'a justement souligné *c'est le poème entier qui est métaphore et non le détail.* Les troubadours usent de la comparaison pour éclairer le sens, le préciser et non pour créer chez le lecteur un état d'euphorie verbale. Leurs images ne sont en aucun cas des images-ornements. Encore qu'elles puissent être fort belles en elles-mêmes, elles se proposent de rendre sensibles des états de l'esprit. Ce ne sont pas des procédés de rhétorique, car il y a une rhétorique des images et la Poésie actuelle a manqué en mourir, mais des moyens pratiques de rendre visible le spirituel.

A la différence du lyrisme moderne qui est systématiquement passif celui des troubadours est essentiellement actif : ce n'est pas une exploration de l'inconscient, un abandon aveugle et ébloui aux pouvoirs de l'homme, c'est une constante conquête, un effort vers plus de conscience. Loin de vouloir « désensibiliser le monde » selon le mot d'Eluard tout en cette Poésie tend à le sensibiliser, à l'humaniser. Elle suit les démarches mêmes du salut, elle est une entreprise d'idéalisation du concret et de spiritualisation de l'objet. C'est qu'elle est pénétrée d'un souci perpétuel de finalité absolument étranger aux époques qui ne vivent pas leur religion. L'homme occitan sait qu'il vient de quelque part et va quelque part. L'Européen d'aujourd'hui n'a pas conscience de son destin.

J'imagine que d'autres essais de ce numéro auront montré au lecteur comment la pensée d'Oc transcendait jusqu'au sens du Péché. S'il en est ainsi, et la transparence de ce lyrisme en témoigne, nous pouvons avancer que son attitude rejoint d'instinct l'ambition de Rimbaud dont on a pu dire si justement qu'elle tendait à une re-création de l'homme, à retrouver l'état d'avant le Péché.

C'est sans nul effort que les troubadours atteignent à la conciliation du sujet et de l'objet, de l'homme et du monde. L'antinomie ne se pose pas pour eux. La Nature est un simple décor inspirant, non un thème d'inspiration. Elle n'est pas le livre divin de Blake ou « La Mère » des Romantiques ou l'idole souveraine et insensible ou même le temple aux vivants symboles. Elle n'est pas autre chose que ce que nous appel-

lerions aujourd'hui le climat ou l'atmosphère, elle se confond avec un état de la sensibilité : Dans la plupart des « canzos » le Printemps n'est évoqué que dans la mesure où il auréole la joie de vivre :

Quan l'erba fresqu'el fuelha par
E la flors botona el verjan,
E. l rossinhols autet e clar
Leva sa votz e mou son chan,
Joy ai de luy e joy ai de la flor
E joy de me e de midons major ;
Daus totas partz suy de joy claus e sens.
Mas sel es joys que totz autres joys vens.

« Lorsque paraissent l'herbe fraîche et la feuille, que bourgeonne au verger la fleur, que le rossignol élève haute et claire sa voix et lance son chant, joie ai-je de lui et joie de la fleur, et joie de moi et plus grande encore de ma dame ; de toutes parts je suis de joie clef et sens, mais d'elle est la joie d'où viennent toutes mes autres joies ».

Je sais peu de notations aussi émouvantes que cette évocation du Printemps par Bernard de Ventadour. Il n'est rien de si simplement humain que ce témoignage de gratitude envers un amour qui illumine la vie. On trouve à toutes les époques d'admirables cris de désir insatisfait ou des élégies sur un amour révolu mais les troubadours sont les seuls à faire entendre de tels accents, non qu'ils idéalisent l'amour, comme on le suggère habituellement mais tout au contraire parce que leurs poèmes reflètent cette identité du monde et de la pensée, cette unité retrouvée dont la poursuite détermine la passion la plus charnelle.

Il serait vain de souhaiter que la Poésie nouvelle puisse découvrir le secret de cette unité. Elle y tend elle aussi mais par des démarches opposées, non en se concentrant sur la vision, le sentiment ou l'idée mais en les brisant, en les dissociant, en les réduisant en des éléments constitutifs tellement simples qu'ils retrouvent la matière première de l'expérience ou de la sensibilité.

T.-S. Eliot, car c'est toujours à lui que l'on doit revenir chaque fois que l'on est appelé à traiter des rapports de la Poésie médiévale avec la nôtre, a souligné quelque part que cette Poésie était « expansive plutôt qu'intensive ». Il est remarquable en effet que l'impression incantatoire provient moins chez les troubadours ou les premiers Italiens de telle image frappante, de tel détail que de l'ensemble du poème. Il y a là quelque chose de très analogue au discours racinien

qui n'a rien à voir sinon par la forme avec ce que l'on condamne justement sous le terme de rhétorique.

Le développement d'une idée chez un poète d'Oc est porté moins par l'enchaînement logique des idées que par la nécessité d'une passion intellectuelle. Si l'on veut trouver un exemple contemporain d'un tel lyrisme où sensibilité et intelligence se trouvent unies dans la même démarche créatrice il n'en est pas de plus éclatant que « Le Cimetière marin ». Valéry est en effet de la race de « ces hommes qui incorporaient leur érudition dans leur sensibilité et dont les façons de sentir étaient directement altérées par leurs lectures ou leur pensée ».

Que si l'on sépare intelligence et sensibilité comme cela s'est produit vers la fin du XVIe siècle on arrive à ce résultat que toutes les œuvres sont mutilées : Ce qu'il est convenu d'appeler grande Poésie, et qui est vraiment grande par ses intentions, verse dans le discours ; ce qu'il est convenu d'appeler Poésie mineure, et qui ne l'est que par la minutie des détails, exprime certes des états de la sensibilité et souvent curieux mais celui qui les vit, incapable de les insérer dans l'armature intellectuelle d'une œuvre puissante, les sertit seulement dans une phraséologie précieuse. La Poésie-discours et la préciosité voilà les deux pôles entre lesquels oscille depuis la Renaissance un lyrisme qui ne peut connaître d'autre progrès que le progrès verbal.

Il n'y a dans l'histoire de notre poésie que deux exceptions à cette règle : Racine et Baudelaire, les plus nus, les moins riches de nos poètes, les plus transparents et les plus profonds à la fois parce qu'ils furent, difficilement et patiemment tous deux, des conquérants méthodiques du langage, des psychologues vivant leur expérience et capables de la dépasser.

L'exemple des troubadours nous permet de poser cette règle fort simple à savoir que toute sensation qui n'aboutit pas à une idée et toute idée qui n'est pas née d'une sensation ne sauraient constituer une matière poétique. Si l'on perd de vue cette vérité élémentaire on aboutit à une forme de poésie qui, compte tenu des différences de modes ou d'époques, n'est pas autre chose qu'un discours en vers ou un document psychologique. Le plus souvent elle n'est même qu'une arbitraire mosaïque de mots. Or, si l'œuvre est en un sens architecture elle est au prime abord un mouvement créateur, un chant qui se nourrit de lui-même et doit se prolonger à l'infini chez tous ceux qui l'entendent.

Qu'un poème puisse être à la fois organisé et fluide, imagé

et cependant d'une rigoureuse clarté, je n'en veux pour preuve que ces quelques strophes de Peire de Corbiac dont les « litanies à la Vierge » m'apportent l'exemple d'une œuvre « satisfaisante » à tous les égards :

Domna, roza ses espina,
Sobre totas flors olens,
Verga seca frug fazens...

Domna, joves, enfantina,
Fos a Dieu obediens
En totz sos comandamens...

Et apres tot eissamens,
Receup en vos carn humana
Jesu Crist, notre salvaire,
Si com ses trencamen faire
Intra.l bels rais, quan solelha,
Per la fenestra veirina.

Domna, vos etz l'aiglentina
Que trobet vert Moysens
Entre las flamas ardens,
Et la toizos de la lana
Que.s moillet dins la secaire,
Don Gedeons fon proaire...

« Dame, rose sans épine, sur toutes fleurs odorante, rameau sec et portant fruit... Dame juvénile, enfantine, tu fus à Dieu obéissante en tous ses commandements... En toi reçût chair humaine Jésus Christ, Notre Sauveur, comme, quand il fait soleil, entre sans la briser un beau rayon par la fenêtre de verre. Dame, vous êtes l'églantine que Moïse trouva verte entre les flammes ardentes, et vous êtes la toison de laine que jadis sur l'aire sèche Gédéon vit se mouiller ».

Ce poème est un des plus universellement connus de l'œuvre des troubadours et il peut d'autant mieux servir d'exemple que l'on ne sait rien de Peire de Corbiac. Les critiques le citent d'ordinaire pour faire un parallèle entre la poésie religieuse en langue vulgaire et celle qui se développait à la même époque en latin d'Eglise. C'est à peine s'ils soulignent l'emploi des images d'origine biblique.

Je cite ces quelques vers non pour signaler la beauté ornementale de ces images qui est évidente mais pour faire remarquer combien elles sont parfaitement *adéquates*. Il s'agit du dogme le plus subtil de la religion chrétienne, le Mystère de l'Incarnation, et l'on devine aisément ce que pour-

rait être sur un tel thème un poème de théologien ! Le troubadour découvre au contraire les plus justes comparaisons : L'image du rayon de soleil passant sans le briser à travers le vitrail est peut être la plus étonnante et *la plus exacte* qu'un poète ait jamais trouvée pour rendre sensible un phénomène spirituel. Et quelle auréole de sexualité élémentaire autour de ces évocations si chastes cependant : la toison de laine mouillée, la rouge églantine au cœur du buisson ardent. Quant à moi, c'est en cette image du verre toujours intact alors que le transperce un rayon de soleil que je veux voir le symbole le plus inspirant comme le plus vrai de l'attitude des troubadours eux-mêmes, la règle, justifiée par un fait d'expérience concrète, de l'Incarnation dans le poème, cette « chair humaine » que revêtent les idées.

J'entends bien que la production entière du lyrisme d'Oc qui s'échelonne sur trois siècles peut donner lieu à bien d'autres interprétations que celles que je viens d'esquisser. Je n'ai mis l'accent que sur les troubadours amoureux ou mystiques et n'ai recherché en quelques citations que les plus aptes à démontrer chez eux l'identité instinctive du raisonnement et de la sensibilité. Je n'ignore pas que les « sirventes » guerrières de Bertrand de Born ou les imprécations virulentes de Marcabrun contre les femmes constituent à la même époque autant d'exemples de ce qu'il est convenu d'appeler la Poésie-Discours. Il faudrait être naïf pour s'en étonner, comme il faut être bien étroit d'esprit pour ne pas admettre qu'il y a, à toute époque, deux conceptions contradictoires mais également valables de la Poésie. En définitive ce n'est jamais la conception mais l'œuvre qui importe.

Le propre des grands monuments littéraires est de prêter au plus grand nombre possible d'interprétations. Les érudits seuls peuvent prétendre à une certaine vérité objective car ils s'efforcent de replacer les œuvres dans l'atmosphère qui les vit naître. A tort ou à raison il ne me paraît point que telle soit la tâche du critique. On doit lui permettre toutes les erreurs de jugement pourvu qu'elles soient fécondes. Le renouvellement constant des thèmes et des formes littéraires provient pour une bonne part de ces interprétations unilatérales et souvent arbitraires. La leçon des troubadours a varié ainsi selon les époques.

Si Dante a sans doute dépassé leurs plus hautes intentions, Pétrarque a si bien exploité leur rhétorique qu'il a, en créant la préciosité, forgé du même coup l'arsenal d'images de toute la Poésie européenne pour de longs siècles. Les critiques du XVIIIe siècle et les Romantiques n'y ont puisé que

des thèmes de poésie galante ou des anecdotes semi-épiques. Et sans doute fallait-il qu'il en soit ainsi à cette époque où pour se délivrer de la Poésie oratoire une certaine poésie mineure ou la ballade facile étaient d'utiles antidotes.

Si l'on tient à juste titre les Provençaux pour les pionniers du lyrisme moderne, de l'aventure intérieure, on doit admettre que leur leçon est encore valable, malgré tant de changements survenus. Leur message transcende les idées ou les sentiments qu'il portait pour nous offrir le témoignage plus captivant et surtout plus durable d'une attitude de l'esprit.

La Poésie actuelle peut en reprenant contact avec leurs œuvres découvrir des vérités que sa passion de l'introspection, son souci de gratuité lui ont fait un peu perdre de vue. La plus élémentaire de ces vérités est sans doute qu'il n'y a pas de contradiction fondamentale, bien au contraire, entre la sincérité de la vision, l'engagement total de l'amour et la beauté formelle, voire les artifices de l'œuvre d'art. On n'insistera jamais assez, en traitant des poètes d'Oc, sur la complexité de leur métrique, sur leur souci de créer des formes complexes d'expression, préoccupations absolument étrangères aux nôtres mais dont l'étude peut inciter à d'utiles révisions.

Que le poème puisse comporter une armature dialectique, voire débattre des idées (c'est le cas des « tensons »), que partant d'une anecdote comme dans les « Aubes » ou dans les pastourelles il s'élève aux thèmes généraux, qu'il prenne source en des visions quotidiennes dont il dégage le sens humain, que le désir charnel, sans cesser de le demeurer, dépasse en quelque sorte la femme qui en est l'objet et se projette dans l'éternel, ce sont là autant de contradictions dont mille exemples dans les œuvres des poètes d'Oc nous prouvent qu'ils savaient les résoudre.

Cette conciliation qui est la fin suprême de toute démarche poétique, conciliation que depuis le Romantisme nous présumons atteinte dans l'inspiration, que nous tenons pour donnée miraculeusement *avant* l'œuvre, les troubadours, sans rien trahir des exigences de l'inspiration, sentaient qu'elle était aussi *devant* eux, qu'ils devaient méthodiquement en créer les conditions.

Le poème, objet d'art ou document de la vie intérieure, est pour nous une fin, qu'il intéresse les uns par sa valeur formelle, les autres par sa valeur de message. Pour les troubadours il n'est pas une fin, le résultat d'une expérience personnelle ; c'est un objet sans doute mais c'est surtout un instrument de connaissance ou de plaisir. De là vient que jamais

Poésie ne fût plus élaborée que la leur. A la perfection qu'ils exigeaient de l'homme engagé dans un amour qui était également méthode de connaissance correspondait celle qu'ils s'efforçaient de donner au poème. La richesse de celui-ci est moins fonction des éléments utilisés, si authentiques, si inspirants soient-ils, que de leur ordonnance.

L'expression de « mise en œuvre » retrouve ici toute sa force. Il s'agit moins d'images que de comparaisons exactes, moins de mots que de contexture étymologique. La vertu du chant jaillit de l'harmonie des diverses facultés, elle est l'expression d'une unité vécue et vivante. C'est ainsi que l'Amour parfait est une vertu qui les contient toutes et c'est cette vertu, au sens propre de force, qui meut le poème comme elle meut le monde et suscite une vertu analogue chez ceux qui entendent le poème.

Les troubadours ne sont pas des moralisateurs, bien que tout soit en eux enseignement d'un art de vivre ; ce ne sont pas non plus des jongleurs de mots, bien qu'ils le soient aussi et d'une vertigineuse habileté verbale. Le miracle de leur Poésie est de restituer au commun des hommes, qui sans le truchement de l'œuvre ne la percevraient jamais, l'harmonie d'un univers à la fois humain et divin, le monde même sanctifié par l'Incarnation. D'un tel monde leur œuvre n'est pas comme la nôtre l'épave hasardeuse ou le « reflet plaintif », elle en est la clef terrestre.

Dans la situation actuelle de la Poésie une méditation sur l'art des premiers poètes du Moyen Age peut être éminemment féconde en ce sens qu'elle permettrait à la jeune génération qui ne sait choisir qu'entre Rimbaud ou le pseudo-classicisme de se retremper aux sources de toute poésie. Ainsi serait résolue l'antinomie factice entre la poésie activité de pensée et la poésie-expression, dépassé le problème toujours mal posé des rapports de la Poésie et du public. Il n'est pas interdit de tendre à cet idéal de civilisation poétique et de connaissance amoureuse, ne serait-ce que pour triompher de conditions plus impérieuses que celles qui au temps de la croisade destructrice de Simon de Montfort ensanglantèrent nos cités et mirent au tombeau la pensée d'Oc.

Que la Poésie puisse être l'ultime citadelle où se défend dans la solitude, quitte à reparaître un jour plus puissante, la seule raison que les hommes aient logiquement de vivre, qu'elle soit la seule règle morale, celle qui consiste à offrir à ses frères ce que l'on possède de plus rare, qu'elle soit la servante éblouie et éblouissante de l'Amour, c'est une conviction qui doit faire notre force et nous empêcher de dormir « pendant ce temps-là ».

Dans le XXVIe Chant du *Purgatoire* où Dante a placé les esprits qui, n'étant pas encore sauvés ont du moins accepté l'honneur de souffrir, je trouve le plus haut symbole du destin des poètes. C'est le message du troubadour Arnaut Daniel qui s'adresse le plus directement à nous :

« *Ieu sui Arnaut, que plor e vau cantan ;*
Consiros vei la passada folor,
E vei jausen lo jorn, qu'esper, denan.
Ara vos prec, per aquella valor
Que vos guida al som de l'escalina,
Sovegna vos a temps de ma dolor »
Poi s'ascose nel foco che gli affina.

Je ne souhaite pas d'autre destin à la jeune Poésie française que de s'enfoncer à son tour dans « le feu qui purifie ».

Léon-Gabriel GROS.

L'HOMME MÉDITERRANÉEN

III

VUES SUR ULYSSE

ou

L'AMBIVALENCE DES MEDITERRANEENS

Le personnage principal de l'Odyssée n'est pas Ulysse, c'est Pénélope.

Les navigations d'Ulysse ne sont pas le sujet de l'Odyssée, mais le retour d'Ulysse à Pénélope.

Tout le poème est fait pour ce retour ; non pas à Ithaque, le Terroir ; non pas même à Ithaque, la Patrie ; mais à Pénélope, l'Epouse.

Tout le poème gravite autour de cet axe : l'attente de Pénélope, l'Immuable.

Tout le poème repose sur cette pointe de diamant : la fidélité de Pénélope, l'Irréprochable.

Pénélope, en détruisant inlassablement sa tapisserie, permet à Ulysse de revenir. Elle permet surtout aux vingt-quatre chants du poème de se dérouler, d'aboutir au massacre des prétendants, qui en est la pièce maîtresse. Le reste, et même les aventures les plus fameuses, ce n'est qu'épisodes : les sirènes tiennent en quelques lignes.

Que Pénélope achève son ouvrage, il n'y a plus de prétendants ; sans prétendants il n'y a plus de retour d'Ulysse ; et le roi d'Ithaque, détrôné, finit ses jours dans un exil à la fois bourgeois et divin chez une nymphe hospitalière.

Ulysse est beaucoup moins navigateur qu'on ne le croit communément. Il met dix années à revenir d'Ilion, mais il en passe sept dans le lit de Calypso. Il ne pêche pas, il ne mange pas de poisson. il ne rêve que de viandes rouges. Ses aventures maritimes se réduisent à quelques traversées mouvementées. Pythéas en a vu bien d'autres, et Vasco de Gama et La Pérouse. Le moindre inscrit maritime du cap Corse a bourlingué davantage.

Ulysse est un roi paysan. C'est le destin qui l'oblige à

courir la fortune de mer, bien malgré lui. Il ressemble à ces marins du commerce, originaires d'un village de la Provence terrienne, Cavaillon, Lauris ou Entraigues, qui reviennent au mas paternel chaque fois qu'ils débarquent des Messageries Maritimes, et qui prennent leur retraite sous le platane et l'olivier, près de l'aire, sans jamais revoir le large.

Par ce détour, c'était là que je voulais en venir : à Ulysse homme actuel et prochain, homme de la Méditerranée, près de nous comme il a été près des hommes de tous les temps, éternellement en costume de l'époque « moderne », tel que le vit, à son époque, Pinturrichio en son tableau *Le Retour d'Ulysse,* qui est à Londres.

Comment douter qu'Ulysse soit prochain aux gens de notre âge quand on relit la déchirante prophétie de Circé ?

— Mangez et buvez. Ranimez votre cœur dans votre poitrine et qu'il soit tel qu'il était quand vous avez quitté votre patrie. Cependant, jamais vous n'oublierez vos misères, et votre esprit ne sera jamais plus dans la joie, car vous avez subi des maux innombrables.

Circé parle à des guerriers qu'une ligne fatale (une ligne d'eau, il est vrai) sépare inexorablement de la terre natale et du foyer. Et elle leur dit de boire et de manger ! S'ils peuvent...

Plusieurs fois, depuis cette guerre, j'ai rappelé que rien ne pouvait plus éternellement faire vivre le retour du guerrier que la reconnaissance d'Ulysse et de Pénélope, le cérémonial de leur coucher au premier soir, et ces mots « ailés », vraiment frémissants d'ailes, véritablement immortels, je veux dire non seulement impérissables mais à jamais fixés dans leur jouvence comme les dieux « immortels », comme Vénus qui ne vieillit pas : « Quand ils se furent charmés par l'amour, ils se charmèrent par leurs paroles ». Pendant des mois encore, et des années peut-être, les Pénélope de nos jours verseront des pleurs sur la poitrine des Ulysse revenants.

Près de nous encore, ce roi paysan qui retrouve son paysan de père dans le verger où la vigne et les poiriers sont alignés comme dans une « campagne » de Provence. Ce prétendu navigateur fait là un retour à la terre, cet enfant prodigue un retour à la maison paternelle, dont nos esprits contemporains, excités d'imaginations rurales et de vertus familiales, ne devraient pas cesser de s'étonner. Quelle propagande !

Mais surtout quel théâtre ! J'attends le jour où un dramaturge de chez nous saura faire jaillir le lyrisme du retour à la patrie, au terroir, à la famille, avec une force aussi entraînante que celle de l'aède.

Le vieux Laërte est dans son jardin. Il voit son fils, il gémit, il couvre à deux mains sa tête blanche de poussière. Ulysse tremble, un trouble violent monte jusqu'à ses narines ; et il s'élance, et il prend son père dans ses bras, et il le baise, et il s'écrie :

— Père ! Je suis celui que tu attends. Père ! Je reviens après vingt années dans la terre de la patrie !

Rien, dans aucun théâtre, n'est plus bouleversant que la *scène* d'Ulysse et de Laërte. L'acteur, l'homme, est là, debout, frémissant, la poitrine pleine à craquer ; la main haute. Qu'attendent nos compagnons de Thespis pour porter cet « acte » sur leurs tréteaux ? J'espère le dramaturge qui retrouvera, pour des vérités aussi contemporaines et charnelles, des accents aussi pathétiques.

Prochain, actuel, cet Ulysse, oui, mais plus spécialement comme un homme de la Méditerranée : prototype éternel des Méditerranéens.

Quand je le considère ainsi, je le vois apparaître, défiler, avec un double visage qui change à chaque apparition, ou mieux avec une tête à deux masques poétiques, inséparablement accolés comme les « pareilles » qui vont en mer : le Mensonge et la Vérité, l'Amour et l'Infidélité, l'Aventure avec le Foyer, la Mer avec le Terroir, la Bravoure et la Peur, la douce Mort et la Mort détestée.

Il y a chez Ulysse une incessante *ambivalence*, qui est l'essence même du dualisme éternel qu'on trouve dans l'homme et le génie de la Méditerranée. Homère l'avait posée dans son héros dès les origines de la littérature méditerranéenne. Mais il faut l'y découvrir. Elle n'est pas tranchée, comme le montre Cervantès dans le couple héroï-comique de Don Quichotte et Sancho Pança ; ni analysée comme Alphonse Daudet l'exprime sous un aspect caricatural dans le « côté Sancho » et le « côté Quichotte » de Tartarin. Mais elle est là : Ulysse qui gémit de ses mésaventures dès que les dieux l'entraînent hors de ses bases, entendez-le gémir d'avoir poste-à-terre dès que la fatalité l'enchaîne à un rivage.

Où l'homme méditerranéen montre mieux son ambivalence, c'est dans ses rapports avec la réalité. Ulysse le premier :

chez lui, le couple vérité-mensonge saute aux yeux d'un seul bond. Communément on se contente de cette pensée : Ulysse est un menteur. C'est trop vite dit. Certes il a mille tours, le polytrope : il est la ruse. Mais il n'est pas un maniaque du mensonge. Il ne farde pas la vérité par plaisir ou par maladie. Il colore le réel, il le transpose, il évoque un univers dont il se tient pour le créateur, il agit sur lui comme le fait un artiste. Ulysse, créature de poésie, est d'abord un poète. Dites, si vous voulez, qu'il est menteur, mais dans la mesure où le poète ment.

Il suffit d'examiner la tournure de ses prétendus mensonges, et l'on voit qu'elle a toujours le même style, celui d'une *épreuve*. A travers ses beaux dires, Ulysse *éprouve* le monde ; d'accord entre eux sur la nécessité de se « mentir », les personnages de l'Odyssée s'éprouvent les uns les autres.

Est-ce par vice, par automatisme, par un inchassable naturel, qu'Ulysse cache la vérité même à Athéna, la divine qui lit en lui à livre ouvert ? Non. Et quand Athéna lui répond : « O fourbe, menteur, subtil et insatiable de ruses ! » elle ne le blâme pas ; elle le félicite au contraire, car il est digne d'elle, qui toujours se couvre de nouveaux déguisements pour lui apparaître. Ils se sont éprouvés.

Evident sur le plan des rapports avec la divinité, le thème de l'épreuve éclate mieux encore dans les rapports humains. J'en veux pour preuve la double reconnaissance d'Ulysse et de son père, d'Ulysse et de sa femme.

Ulysse pourrait dire à Laërte, tout bonnement : « Père, je suis ton fils qui revient ». Non, ce cri est longtemps retenu, il est précédé par une série de simulacres. Ulysse se donne pour un étranger, il éprouve son père en lui contant des fables. Et quand le vieux Laërte a compris que l'étranger est son enfant, à son tour il l'éprouve. Il feint, il ment, il demande des gages dont il n'a pas besoin ; il exige de son fils, avant de le tenir quitte, la reconnaissance des poiriers, des rangs de vigne, et tels de ces mots de passe puérils qui se transmettent dans les familles.

Avec l'épouse, la scène est semblable. Pénélope n'a déjà plus de doutes sur l'identité du voyageur ; pourtant, de même que son mari l'a mise à l'épreuve en se faisant passer pour un autre, à son tour elle lui ment. La cicatrice, le lit d'olivier que seul Ulysse avait pu bâtir, toutes les connivences sont appelées à la rescousse, dans un échange de feintes voulues, de part et d'autre consenties.

Le mensonge d'Ulysse, le mensonge méditerranéen trouve ici sa véritable explication : ni jeu, ni psychose, c'est avant tout un *rite*, un *cérémonial*.

Il n'est pas jusqu'à lui-même qu'Ulysse ne tente d'abuser. Où je trouve le sens caché du mythe des sirènes. La chanson des femmes-oiseaux est la propre chanson d'Ulysse : c'est lui-même s'écoutant s'écouter, se proposant les pièges dont il rêve, les mortelles transpositions du vrai dont son âme est en mal.

Certes, il se fait entraver, et lui-même il s'entrave ; mais non point pour résister à la voix des sirènes, non, pour être sûr de *se* résister à soi-même, à sa propre chanson, à son propre enchantement qu'il se fait chanter par les « enchanteresses ».

Pour la première fois au monde, vous voyez ici le poète s'enivrer de son chant. Mais ce poète est homme de la Méditerranée : lucide, il se refuse à ses propres sortilèges, il leur refuse ses compagnons (le vrai lyrique prend des plaisirs solitaires), il en jouit, mais il ne veut pas, au contraire d'un homme du Nord, en être la victime. Il tient à sa raison.

Et les cordes autour du mât, la cire aux oreilles des matelots, c'est encore un rite et un cérémonial : le dupeur qui se dupe sans se laisser duper.

L'idée de la mort, chez les Méditerranéens, porte aussi la marque du rite et du cérémonial ; aujourd'hui comme au temps d'Ulysse.

Funérailles, caisse de mort, la mort de tes os ou les os de tes morts, autant de jurons, de blasphèmes qui ne sont pas pour rien communs à divers peuples de la Mésogée. « *Funérailles !* » s'écrie aujourd'hui le Marseillais. Et c'est aux funérailles, devant la mort, que pensent avant tout les hommes de l'Odyssée.

Quand Ulysse descend au pays des ombres, que lui demande l'âme d'Elpénor, ce jeune matelot « ni très brave ni très intelligent » ? Elle ne se plaint pas du décès d'Elpénor ; mais elle gémit sur son absence de funérailles, et elle supplie Ulysse, par tout ce qu'il a de plus sacré, d'accomplir les rites :

— Elève sur le bord de la mer écumeuse le tombeau de ton compagnon malheureux, et plante sur mon tombeau l'aviron dont je me servais.

Quand Tirésias prédit à Ulysse comment il mourra, il l'invite d'abord à planter l'aviron en terre et à faire de saintes offrandes...

Il suffit de voir, tout autour de la Méditerranée, les cimetières, pour comprendre que les peuples du Midi ont toujours procédé à une véritable élévation des morts. Cimetières marins,

depuis celui de Valéry, à Sète, jusqu'à celui des musulmans d'Hammamet en Tunisie ; cimetières en acropole, de Ventabren à Hermopolis, de la Provence jusqu'aux Cyclades. Parmi tant d'autres, je propose à la méditation de ceux qui veulent dépasser les apparences, l'antique cimetière de Bonnieux, en Vaucluse, aux pieds du Lubéron : une nef de pierre qui pointe son étrave en plein ciel. Cherchez une raison pratique à cette manière de *déposer* les morts sur le haut roc, au lieu de les enfouir, à la chienne, dans les terres molles de la plaine. Je n'en vois aucune. Mais je vois que pour ensevelir, ici, il faut qu'on *monte* les morts, il faut qu'on les porte sur le pavois d'une cime de pierre.

Autre aspect du dualisme chez l'homme méditerranéen : la mort est encensée, la mort est élevée, elle n'est pas crainte, elle est même rendue douce et familière en même temps qu'elle est ennoblie. Rien de plus pur, rien de plus céleste à la fois et de plus humain que la nécropole arabe d'El Kettar sur les collines d'Alger ou le cimetière des Cadenaux, sur sa proue de pinède, entre Marseille et l'étang de Berre : gravité souriante, celle même de ces paysans qui ont l'allure de grands seigneurs.

Et c'est avec un sourire grave qu'Ulysse entend le Devin lui annoncer :

— La plus douce des morts te viendra de la mer et te tuera consumé d'une heureuse vieillesse.

Il ne frémit pas. Il accepte l'augure. La douce mort. Elle n'est pas redoutée...

Car ces hommes savent que la fin de l'homme *n'est pas* de mourir, mais de devenir semblables à des dieux. Le catholicisme lui-même, en essayant de rendre la mort épouvantable au profit de la croyance, n'a rien changé sur ce point à l'attitude mentale et sentimentale des hommes de la Méditerranée. Pour s'approcher de la félicité divine, il leur a laissé les béatitudes de l'Eden, comme les Arabes ont les ruisseaux du jardin d'Allah, comme les Grecs eurent les harmonies élyséennes et les Egyptiens les prairies des morts.

Mais c'est parce qu'ils pensent profondément que la fin de l'homme n'est pas de mourir tout entier (*non omnis moriar*, dit Horace, et « accomplis ces rites pour qu'on se souvienne de moi dans l'avenir » dit l'insignifiant Elpénor) qu'ils écartent, vivants, qu'ils écartent d'eux ces consolations futures. Cette mort, qu'ils ne craignent pas, elle est donc en même temps détestée des mortels bien en chair. Dans le séjour funèbre où son compagnon le rencontre, entendez le vaillant Achille s'écrier :

— Ne me parle point de la mort, illustre Ulysse ! J'aime-

rais mieux bêcher la terre au compte d'un paysan misérable que de commander à tous les morts qui ne sont plus !

Qui ne sont plus... Il s'agit *d'être* d'abord.

« *Voilà, pensait Sauveur* (1), *par où l'on méconnaît ce pays. Dans le Nord on parle trop facilement de la prétendue facilité du Midi. S'il n'y avait que la facilité, je comprendrais qu'on boudât au plaisir. Mais en Avignon le bonheur de vivre est dominé par la puissante ossature du Château des Papes. Dans la rue : le ruisseau joyeux des hommes ; du rocher des Doms : le Rhône, impétueux, tourmenté, qui coule près d'une carapace de tuiles sans couleur, là on saisit bien, à côté du rire, l'austérité de la Provence calcinée, et comment elle refuse aux grâces ce que l'Italie ne sait pas toujours leur refuser. Dans les rues d'Avignon, il y a le feu d'une fête, mais sur les toitures, comme un voile de cendres : secret de nos deux extrêmes.*

« *En reprenant contact avec sa patrie, avec son climat et sa race, Sauveur en éprouvait mieux que jamais l'éternel dualisme. Dans cette douceur et paresse nocturnes, il sentait le ferment du tragique, comme d'un vin qui va bientôt se faire. Ces gens pouvaient passer, sans gaieté de cœur, mais très aisément, du plaisir de vivre à la violence, avec son héroïsme et ses horreurs : pas de solution de continuité, cela est dans la nature des choses tout autant que le classicisme et l'équilibre. Descendre dans la rue, pour les hommes des pays modérés, est un acte insolite ; ici, depuis les temps du forum, on vit dans la rue. Cette vocation au tumulte ne contredit point l'antique sagesse méditerranéenne qui est aussi à double face : on aime la vie comme un bien provisoire dont il faut savoir jouir à fond ; on la méprise aussi pour n'être point notre part d'éternel. D'où l'aisance à la sacrifier : celle des victimes humaines dans les cultes passés, celle du taureau dans la corrida, celle aujourd'hui de nos congénères, et, pour chacun, premièrement la sienne.*

« *Aux pays modérés, tout appel de la folie sanglante est paralysé par le respect de la vie humaine : qu'une émeute fasse une demi-douzaine de victimes, et la nation entière prend le deuil, suffoquée par sa propre audace. Dans les pays de la Méditerranée, ceux qui chantent : « O fortune », en se reposant sous un arbre, peuvent tout à coup se jeter dans un massacre en criant : « Vive la mort ».*

« Vive la mort », ce cri étrange et contradictoire, para-

---

(1) Cette citation est tirée du roman *Les Compagnons de l'Ergador* qui a paru depuis que l'auteur nous a remis le présent essai. (N.D.L.R.)

doxal, qui fut familier aux anarchistes espagnols, si affamés de vivre, j'y vois une affirmation supérieure de la vie. « Je me meurs de ne pas mourir », dit sainte Thérèse d'Avila. Il n'y a pas de contradiction, en vérité. Que la mort elle-même vive !

Cet appétit de l'être, ce double comportement devant la mort possible expliquent assez, selon moi, l'attitude ambivalente des Méditerranéens devant le risque, le danger, les causes qui engagent. Mourir ou ne pas mourir, la question se pose, et c'est le couple courage-lâcheté qui répond.

Les héros de l'Iliade et de l'Odyssée s'exposent aux plus redoutables périls avec une bravoure fameuse. Pourtant il arrive qu'Achille se déguise en femme ; pourtant Ulysse, un jour, simule la folie pour ne pas combattre ; pourtant le même Ulysse laisse dévorer ses matelots par les Lestrygons tandis qu'il prend la fuite...

Pourquoi ? Parce qu'il entend sans doute dans son sang cet oracle qui fut rapporté par Hérodote : « Va, fuis, n'aie pas honte d'être lâche ». Non, il n'a pas peur d'être lâche, cet homme qui tiendra tête tout seul aux cinquante prétendants. Un adage des Illyriens dit que même les fils des dieux s'enfuient devant les fantômes. Et cet autre Méditerranéen, Cervantès, qui fut soldat, qui perdit une main à la bataille de Lépante, qui risqua sa peau pour s'évader du bagne barbaresque, Cervantès fait dire à Don Quichotte, le paladin téméraire : « Se retirer n'est pas fuir ».

La lâcheté, à ce point, n'est plus qu'une apparence. Elle n'a rien de méprisable, elle touche même au grand parce qu'elle traduit une confiance totale dans la vie qui mérite de n'être pas galvaudée, une volonté immédiate de sauver ce qui peut, ce qui doit être sauvé. Ulysse devient « lâche » quand il sent que son engagement n'est plus dans la vérité du monde, dans la ligne véritablement humaine de la vie.

L'humain, le très humain, sinon le trop humain, notion qui ramène au début de ces propos, à Pénélope, à l'Homme devant la Femme, et encore à son double visage.

On trouve dans l'Odyssée la plus lointaine affirmation de cette tradition méditerranéenne : l'homme est supérieur à la femme, il est le chef, il commande.

D'où la tolérance dont jouissent les prétendants pendant de nombreuses années dans la maison d'Ulysse absent ; ils sont les maîtres parce qu'il n'y a pas de mâle adulte devant eux, mais rien que des femmes, des serviteurs et un petit garçon. D'où leur prétention, presque légitime, d'épouser Pénélope ; pour s'emparer du patrimoine, certes, mais pour le préserver aussi. Entre eux, l'accord est complet sur ce point:

mieux vaut qu'un seul ait le bénéfice de la dot plutôt que de l'épuiser par des orgies en commun.

Les prétendants ne commencent vraiment à s'impatienter qu'au moment où Télémaque, sorti de l'enfance, va devenir le maître. Alors ils songent à le tuer. Ce n'est pas sa force qui leur fait peur (que pourrait le jeune homme devant ces cinquante bougres ?) mais son droit, ce droit au commandement que Télémaque expose avec tant de fermeté à sa propre mère :

— Remonte dans ta chambre, dit-il. Occupe-toi de la toile et des fuseaux. Le reste regarde les hommes, et surtout moi qui commande dans cette demeure.

De même qu'elle a, tout en rusant, cédé la place aux prétendants, Pénélope, mère soumise, s'incline le mieux du monde devant le langage viril de son jeune fils.

Ainsi la place de la femme méditerranéenne est-elle « à la maison », c'est-à-dire dans le gynécée, près des dieux lares ou au harem. L'homme est libre de sa personne, et il entend le rester, jusqu'à s'accorder, en dehors du foyer, les variantes de l'amour. Il semble ainsi mépriser la femme du haut de sa supériorité. Mais en même temps il lui élève des autels (et l'épouse n'est vraiment tenue pour telle que si elle est mère, sinon on la peut répudier), il nourrit pour la femme *légitime*, pour l'Epouse, pour la Mère, le plus profond respect ; et même le musulman qui n'a jamais, en vérité, qu'une seule femme épouse et mère. Il en fait la reine du foyer, presque la divinité. Elle est la compagne élue, l'Irréprochable, dont il ne convient pas de jamais se séparer.

De son côté, la femme tient l'homme pour libre. Ce qu'il fait hors du foyer ne la regarde pas, ni au forum, ni à la bourse du commerce, ni aux chambres du plaisir. Et elle n'en souffre point, du moment que l'intégrité du foyer est assurée, et parce qu'elle sait qu'elle jouit d'un privilège moral qui n'est pas accordé aux « illégitimes ». Tradition profondément méditerranéenne que le droit romain, malgré le christianisme, a léguée aux Occidentaux : il entoure la femme à la fois de restrictions civiles et de la haute considération fondée sur la légitimité, sur la maternité ; il ne juge l'adultère masculin condamnable que s'il est accompli sous le toit conjugal, c'est-à-dire quand il profane le temple familial, tandis que l'adultère féminin est toujours voué au châtiment. L'homme peut faillir mais pas la divinité. Or, l'homme est un chef, mais pas un dieu ; la femme est une servante, mais divinisée.

On entend bien qu'il ne s'agit pas ici de chercher si certaines sociétés restent attachées à cette conception par égoïsme de sexe, pour les facilités grossières que les hommes se seraient réservées en faisant seuls les lois, ou pour des raisons tirées de la politique conservatrice, mais seulement de remonter à la source d'une réalité très ancienne et, comme on peut s'en apercevoir, encore très vivante.

Ulysse et Pénélope en sont la preuve antique. Pénélope est épouse et mère, mais elle n'est pas amante, au sens où nous employons ce mot. L'amour passionnel, dans le couple conjugal, n'est pas d'esprit méditerranéen. Le christianisme originel (celui qui s'est développé sur les bords de la Méditerranée) n'a rien fait pour établir dans nos cœurs cette confusion : elle vient du Nord ; c'est le christianisme celtique du Moyen-Age qui l'a une première fois implantée chez nous, puis le romantisme anglo-saxon, il n'y a qu'un siècle.

Pénélope n'ignore pas que cet époux modèle, Ulysse, a pris toutes sortes de libertés amoureuses pendant sa longue croisière, et que ce mari, fidèle en vérité, entrait au lit des nymphes, tout parfumé d'huiles douces. L'ignorerait-elle que c'est Ulysse qui lui raconte « comment Calypso l'aimait et le voulait pour mari, et comment elle n'avait pu fléchir son âme dans sa poitrine ».

Pénélope proteste-t-elle ? Non. Elle écoute le récit. Est-elle dupe de cette âme « inflexible » ? Pas le moins du monde, pas plus qu'Ulysse lui-même, pas davantage que les auditeurs du poème. La pudeur d'Homère à propos des « liaisons » d'Ulysse (jusqu'à les localiser très loin du foyer, dans des îles légendaires, au delà des mers) c'est un autre aspect du rite. Voyez comme les déesses prennent Ulysse pour ainsi dire de force ; il n'est pas consentant dans son âme, mais il couche dans leur lit, il pleure, mais après. Le sujet de l'Odyssée étant le retour d'Ulysse à sa femme irréprochable, il s'agit de ne pas le rendre indigne de cette divinité, il s'agit (et tout le monde est d'accord là-dessus, auteur, personnages et public), de maintenir par une feinte acceptée, ce foyer que l'aède finalement reconstitue dans un cérémonial simple et noble.

Ni dupe, ni protestataire, Pénélope n'est donc pas *jalouse*, elle ne pense pas qu'Ulysse l'a *trompée* : ces mots ne figurent pas à son vocabulaire, ils sont d'invention moderne. Elle ne songe pas davantage à s'en prendre à la prétendue fatalité qui a fait d'Ulysse la victime des enchanteresses, ni à lui reprocher de s'en tirer à bon compte. La fatalité fait partie des rites consentis.

Là où l'épouse amante d'aujourd'hui jugerait avec amer-

tume : « Il ne pense pas : je suis un misérable ; il se contente de constater : je suis Ulysse, en proie à la fatalité d'Ulysse », là donc Pénélope se satisfait d'un grave sourire en caressant les cheveux de l'époux qui est sous le toit conjugal, dans le lit conjugal. Ainsi l'Odyssée, qui fait aux infidélités de l'homme une part si savoureuse, finit-elle par être quand même le premier poème de l'amour conjugal.

L'attitude de Pénélope serait-elle enfin dictée par le secret plaisir d'une femme triomphante qui pense : « Je l'ai repris, désormais je le tiens et je le garde » ? Pas même. Car elle considère Ulysse comme libre de repartir et elle sait qu'il repartira ; car à peine venue l'aurore de la première nuit, son époux lui révèle les prédictions (encore la fatalité) qui le « condamnent » à de nouveaux départs. Ce chevalier de la mer, le sage, tout comme le Chevalier de la Manche, le fou, sait qu'il *doit* repartir, sait qu'il repartira. Et Pénélope en accepte l'augure, simplement, humainement.

Humain, très humain, sinon trop humain, cette ambivalence d'Ulysse et de l'homme méditerranéen, voici que nous en sommes conscients.

Tant que cet homme vivait ainsi, sans que le miroir de l'intelligence critique lui eût révélé son visage « bifrons », il ne se posait pas de problème, il résolvait son existence dans cette harmonie que nous tenons aussi pour méditerranéenne. Mais l'intelligence est venue, et nos maux avec elle.

Confidence à moi-même, je t'interroge, Ulysse ! Ulysse, trop proche de moi ; Ulysse, toi que dès longtemps j'ai appelé *mon mal*, mon mal chéri. Sage au milieu des fous, et déchaîné quand l'âge des rigueurs commence, es-tu responsable de ce génie du contre-temps ?

J'entends une voix qui dit : « Tout cela est par la faute d'Ulysse. » Et je voudrais lui répondre : « Il faut bien que quelque chose proteste toujours contre ce qui est, en faveur de ce qui peut être ». Est-ce l'esprit de contradiction, d'infidélité, ou l'esprit d'équité ?

« Le drame commence avec la liberté de choisir » (Huxley). Le drame commence toujours avec la Liberté, et tout choix est un drame. Mais Ulysse choisit sans y prendre garde, sa liberté est naturelle, aucunement délibérée.

Le déséquilibre dont nous souffrons, à cette heure, Méditerranéens assoiffés d'ordre et d'équilibre, il vient, comme sur une balance brutalisée, de toujours *vouloir* rétablir l'équilibre, cette merveille fragile, tant désirée, jamais atteinte.

Le sage est sans doute celui qui, tombant du côté du poids, se plaît d'y demeurer, n'aspire plus à remonter. L'insatisfait, lui, regrette le mouvement de bascule et se porte aussitôt sur l'autre plateau, qui s'effondre à son tour. Et ainsi de suite.

Cependant le trop sensible fléau est insensible à ces fugues ascendantes et descendantes, et aux meurtrissures qu'elles peuvent finalement marquer sur les âmes.

Ulysse, tu n'es qu'un demi-dieu, tu n'es qu'un homme enfin, trop près de nous, humain, si humain.

Celui qui demeure (ou celle, car c'est peut-être Pénélope), celui qui peut demeurer au miraculeux centre de la balance, à l'extrême pointe de l'immobilité sans cesse menacée, mais jamais détruite, celui-là, quel dieu, mais quel dieu caché, et quel secret se cache en lui !

Gabriel AUDISIO

Octobre 1940

MYTHOLOGIE MEDITERRANEENNE

PUISSANCE DE LA TERRE

dans

MAURICE DE GUERIN

Il faut avoir fait amitié avec la nuit pour avoir un sentiment plein de la présence de la terre. Car la lumière nous en révèle l'apparence, mais non pas l'être même, qui est obscur. Tout spectacle, en interposant sa toile brillante, et qui charme, empêche ou gêne les échanges. Comme les ondes, les communications d'âme à âme sont favorisées par les ombres. Le jour livre des étendues où l'œil errant entraîne et disperse bientôt le sentiment et la pensée ; ou bien il compose des formes colorées, solides, sur lesquelles ils se condensent et pour longtemps se satisfont. Mais la nuit efface tout. Les étendues s'évanouissent ; les couleurs s'évaporent ; les formes perdent leur matière et deviennent vagues, déraisonnables. Cependant tout est là, mais on ne le distingue plus. Des bruits furtifs, de puissantes odeurs, une haleine tiède ou brûlante, voilà le peu qui flotte encore de ce qui, avant l'ombre, était un tableau varié. Maintenant, effacé sous l'influence des ténèbres, cela est devenu un être. Ces contacts, presque immatériels, pourtant, ne sont pas les seuls signes par quoi l'être se manifeste dans la nuit. Ils n'en livrent que les émanations habituelles, celles que nos sens, dans le jour, peuvent capter. Or la nuit semble libérer d'autres effusions plus subtiles dont la nature nous échappe ; et nous en recevons, sans un signe de reconnaissance, ces messages indéchiffrables qui atteignent en nous une pointe d'âme secrète, accordée aux tonalités mystérieuses de la terre.

Par cette pointe, elle nous touche. Mais cette atteinte n'est sensible, hors des étendues colorables où se forment nos sensations, qu'au dedans de nous-mêmes, dans un site secret. Site

retiré, séjour enfoui sous nos propres ténèbres originelles. Là subsiste peut-être encore la caverne profonde où sommeille ce qui survit en nous des forces primitives de la vie ; et la voix inaudible de la terre, qui vibre, en accord avec l'ombre, au dessous des registres les plus graves, y éveille un écho sourd.

« J'ai reçu la naissance dans les antres de ces montagnes. Comme le fleuve de cette vallée dont les gouttes primitives coulent de quelque roche qui pleure dans une grotte profonde, le premier instant de ma vie tomba dans les ténèbres d'un séjour reculé et sans troubler son silence. »

Ainsi parle le Centaure, né au cœur de la terre, en pleine nuit.

« Quand nos mères approchent de leur délivrance, elles s'écartent vers les cavernes, et dans le fond des plus sauvages, au plus épais de l'ombre, elles enfantent, sans élever une plainte, des fruits silencieux comme elles-mêmes. Leur lait puissant nous fait surmonter sans langueur ni luttes douteuses les premières difficultés de la vie ; cependant nous sortons de nos cavernes plus tard que vous de vos berceaux. C'est qu'il est répandu parmi nous qu'il faut soustraire et envelopper les premiers temps de l'existence, comme des jours remplis par les dieux. Mon accroissement eut son cours presque entier dans les ombres où j'étais né. »

C'est le fils même de la terre qui nous parle. Sa voix sort de l'antique caverne, encore lourde de ténèbres, et se prolonge en nous, par nos étendues souterraines, chargées des mêmes ombres. Et c'est pourquoi nous l'entendons. La terre est là, attentive aux paroles étranges, aux troublantes révélations. « Le calme et les ombres, dit le Centaure, président au charme secret du sentiment de la vie ».

La vie vient du dedans ; elle monte du germe, croissant par degrés, pour s'épandre, nourrice mystérieuse, dans l'être simple et ferme qui se développe et jouit de cette croissance intérieure. La terre l'alimente ; et ainsi ses forces cachées débouchent, en nous, tout au fond de cette intimité obscure. Elle est en nous, la terre, nous la portons ; mais seule la nuit quelquefois nous en révèle la présence, du moins à l'initiation. Plus tard, à partir du moment que, par l'influence nocturne, nous avons été mis en contact avec l'être, sur qui reposent les splendeurs où se manifeste la vie puissante de la terre, dans nos pires isolements bien rarement nous sommes seuls, quand, au fond de nos solitudes, elle seule nous reste. En plein jour nous la retrouvons, nous atteignons son âme.

« Il y a quelque chose dans la nature, soit qu'elle rie et se pare dans les beaux jours, soit qu'elle devienne pâle, grise,

froide, pluvieuse, en automne et en hiver, qui émeut non seulement la surface de l'âme, mais même ses plus intimes secrets, et donne l'éveil à mille souvenirs qui n'ont, en apparence, aucune liaison au spectacle extérieur, mais qui sans doute entretiennent une correspondance avec l'âme de la nature par des sympathies qui nous sont inconnues. J'ai ressenti aujourd'hui cette puissance étonnante, en respirant, couché dans un bois de hêtres, l'air chaud du printemps. »

Ici Maurice de Guérin a dépouillé sa première nature centauréenne. Il est sorti de la caverne, et le voilà soudain en proie à une ivresse de langueur. Ce sont les voluptés terrestres qui le troublent, les parfums, la parure ; mais il perce au delà et il ne perd pas ce contact indéfinissable qui l'avait réuni, dans l'ombre, à la réalité de cette terre qui l'enivre de son printemps. Ailleurs, en une autre saison, il dit, parlant d'une tempête : « Ce vent, quel qu'il soit, en même temps qu'il agitait si tristement mon âme, par sa puissance mystérieuse, ébranlait au dehors la nature par son action matérielle, et peut-être par quelque chose de plus : car qui sait si nous savons toute l'étendue des rapports et des entretiens des éléments entre eux ? »

Paroles significatives, et qui rendent bien naturel ce qu'il dit de soi : « Mon Dieu, comment se fait-il que mon repos soit altéré par ce qui se passe dans l'air, et que la paix de mon âme soit ainsi livrée au caprice des vents ? Oh ! c'est que je ne sais pas me gouverner, c'est que ma volonté n'est pas unie à la vôtre et, comme il n'y a pas autre chose où elle puisse se prendre, je suis devenu le jouet de tout ce qui souffle sur la terre ».

Grave danger, d'autant qu'il vient et nous pénètre, enveloppé de délices singulières, dont le goût ne nous quitte plus jamais :

« La voix de la nature a pris un tel empire sur moi que je parviens rarement à me dégager de la préoccupation habituelle qu'elle m'impose, et que j'essaye en vain de faire le sourd. Mais s'éveiller à minuit au cri de la tempête, être assailli dans les ténèbres par une harmonie sauvage et furieuse qui bouleverse le paisible empire de la nuit, c'est quelque chose d'incomparable en fait d'impressions étranges ; c'est la volupté dans la terreur. »

Romantiques terreurs, dira-t-on. Mais j'y vois autre chose, et de plus secret. Car le vent n'est qu'un signe vif, un démon de passage, et on ne s'hallucine pas, à subir ses rafales, au point de tomber dans un de ces « étonnements » dont on « ne peut revenir ». C'est pourtant ce que nous confesse, en propres

termes, Maurice de Guérin. L'être, dont il a senti, dans la nuit, l'haleine obscure, est là, sans forme, sans visage, et cependant puissant, lourd et désormais inévitable. Si son invisible présence, par le moyen des éléments dans leur fureur, provoque une terreur étrange et captivante, il en émane aussi des charmes insidieux et d'une puissance magique encore plus prenante : « Il sortait des champs, des flots, des bois, une vertu suave et bienfaisante qui me pénétrait et tournait tous mes transports en rêves mélancoliques... » Cette vertu engendre « comme une extase tempérée et tranquille qui ravit l'âme hors d'elle-même sans lui ôter la conscience d'une tristesse permanente et un peu orageuse. Il arrive aussi que l'âme est pénétrée insensiblement d'une langueur qui assoupit toute la vivacité des facultés intellectuelles et l'endort dans un demi-sommeil vide de pensée, dans lequel néanmoins elle se sent la puissance de rêver les plus belles choses ».

Terreurs voluptueuses, langueurs, extases et assoupissements de la pensée créent des étendues favorables à l'effusion des songes ; et ils s'y formeraient intarissablement, en nuées toujours dissipées, si la présence d'une force obscure, au magnétisme irrésistible, n'en condensait les vapeurs divagantes. L'âme de la terre est présente. De là, dans l'âme du poète, le sens obscurément humain que prennent les hallucinations, surtout quand elles sont nocturnes :

« C'est le crépuscule d'automne dans toute sa mélancolie. Les touffes lointaines des bois limitent merveilleusement, par leur panache majestueux et leurs ondulations capricieuses, la portée de la vue. Les arbres qui s'isolent, soit par leur position, soit par la grandeur de leur taille, présentent des physionomies, des caractères, je dirais presque des visages qui semblent exprimer comme les passions muettes et les choses inconnues qui se passent peut-être sous l'écorce de ces êtres immobiles. Ils semblent, avec leurs attitudes et leurs airs de tête, jouer je ne sais quelle scène mystérieuse aux lueurs du soir. »

Cette magie puissante n'est pas simplement, semble-t-il, l'effet d'une vision troublée par l'interposition des ombres. Mais, issue du fluide secret qu'exhale l'être de la terre, en même temps qu'elle donne une forme insolite aux créatures végétales et en détache une âme, elle atténue les limites humaines, en brouille les lignes subtiles et saisit notre moi, jusqu'alors opposé au monde, si dangereusement qu'elle l'aspire en elle, dans l'immense Tout souterrain.

« Je voudrais être l'insecte qui se loge et vit dans la radicule. Je me placerais à la dernière pointe des racines et je contemplerais l'action puissante des pores qui aspirent la vie ;

je regarderais la vie passer du sein de la mollécule féconde dans les pores qui, comme autant de bouches, l'éveillent et l'attirent par des appels mélodieux. Je serais témoin de l'amour ineffable avec lequel elle se précipite vers l'être qui l'invoque et de la joie de l'être. J'assisterais à leurs embrassements. »

Ainsi il aspire à glisser dans le sein de la terre, hôte de son ombre, vivant, pris par les puissances du sol, les dieux sans nom :

Ah ! les dieux retirés aux antres qu'on ignore,
Les dieux secrets...

Mais ils sont si secrets qu'il ne les connaît pas ; et il s'y abandonne. C'est une défaite d'ivresse, un acte de foi orageux, où désespoir et volupté s'étreignent, se mêlent, vigoureusement, où le moi fusionne à la terre. Et cependant y reparaît, au fond de la métamorphose, le désir tenace d'atteindre encore à une personnalité, fût-elle primitive. Alors, chargé de connaissance, alimenté d'une sève vivace, et calme comme un chêne, on ne répond aux vents que par le chant d'un haut feuillage, sybillement.

« Autrefois, les dieux, voulant récompenser la vertu de quelques mortels, firent monter autour d'eux une nature végétale qui absorbait dans son étreinte, à mesure qu'elle s'élevait, leur corps vieilli, et substituait à leur vie, tout usée par l'âge extrême, la vie forte et muette qui règne sous l'écorce des chênes. Ces mortels, devenus immobiles, ne s'agitaient plus que dans l'extrémité de leurs branchages émus par les vents. N'est-ce pas le sage et son calme ? Ne se revêt-il pas longuement de cette métamorphose du peu d'hommes qui furent aimés des dieux ? S'entretenir d'une sève choisie par soi dans les éléments, s'envelopper, paraître aux hommes puissant par les racines et d'une grave indifférence comme certains grands pieds d'arbres qu'on admire dans les forêts, ne rendre à l'aventure que des sons vagues mais profonds, tels que ceux de quelques cimes touffues qui imitent les murmures de la mer. C'est un état de vie qui me semble digne d'efforts et bien propre pour être opposé aux hommes et à la fortune du jour. »

Ceci va au delà du symbole visible. C'est un goût qui s'avoue, l'obsession de l'hybride, nature double où se mêlerait l'homme à la créature végétale, comme il se mêle à l'animal, dans le Centaure.

La terre a repris l'homme ; elle le tient par ses racines. Car elle est là ; il ne saurait, dès lors qu'il en a touché l'âme, s'en détacher. De la terre à l'homme il y a des liens : le sang surtout. « Le sang (a dit un autre grand poète), le sang tire plus que les cordes ».

« Dieux des monts et des bois, dieux nommés ou cachés... » Dieux souterrains, dieux infernaux, peut-être, ajouterons-nous, mais tout bas...

La tentation est grande : descendre aux sources mêmes de la vie, pour y reprendre vie, s'accorder, semble-t-il, au sens du monde.

« Les mortels, dit le vieux Centaure, qui touchèrent les dieux par leur vertu ont reçu de leurs mains des lyres pour charmer les peuples, ou des semences nouvelles pour les enrichir, mais rien de leur bouche inexorable. »

Si même ces mortels favorisés sont impuissants à soulever la pierre qui couvre le secret des choses, à quoi bon s'obstiner dans une nature rebelle ? Même endormie, Cybèle ne se trahit pas dans ses songes. Les confidences de la terre ne sont jamais, pour nos oreilles, que sons qui se dissolvent dans le souffle de la nuit... Et pourtant elle est là, la terre. Vieille divinité nocturne, éternellement présente, elle attend : pourquoi refuser le sommeil dans l'épaisseur de ses ténèbres.

« Pour moi, ô Mélampe ! je décline dans la vieillesse, calme comme le coucher des constellations. Je garde encore assez de hardiesse pour gagner le haut des rochers où je m'attarde, soit à considérer les nuages sauvages et inquiets, soit à voir venir de l'horizon les hyades pluvieuses, les pléïades ou le Grand Orion ; mais je reconnais que je me réduis et me perds rapidement comme une neige flottant sur les eaux, et que prochainement j'irai me mêler aux fleuves qui coulent dans le vaste sein de la terre ».

Désormais le voilà parti, vers l'âme universelle, au delà même de la terre. Déjà il s'y voit en pensée :

« J'habite avec les éléments intérieurs des choses, je remonte les rayons des étoiles et le courant des fleuves jusqu'au sein des mystères de leur génération. Je suis admis par la nature au sein le plus retiré de ses divines demeures, au point de départ de la vie universelle ; là, je surprends la cause du mouvement et j'entends le premier chant des êtres dans toute sa fraîcheur. »

Etrange et troublant paradis

A l'heure de la mort, Maurice de Guérin a voulu oublier la terre. L'a-t-il pu ?

Dans ces cas de mystérieuses possessions, on ne saurait trop redouter les infiltrations invisibles, la puissance cachée des eaux dormantes, l'attrait de l'antre et la ténacité du Génie terre, et trouver la correspondance entre eux et l'âme, sent noir. Il risque de rester pris dans l'envoûtement, jusqu'à la tombe, celui qui, ayant su capter les signaux dangereux de la

se former en soi cette présence étrange, qu'accompagne l'angoisse et une attente passionnée. Que cette attente grandissante puisse tirer de l'anonymat souterrain quelque créature vivante, symbole si l'on veut, mais aussi être corporel, et voilà satisfait, ou presque, le désir inné en nos âmes qu'il y ait, cachés dans la terre, des êtres secrets, attentifs à répondre aux évocations imprudentes. Désormais ces êtres nous hantent. On ne saurait facilement les écarter ; car bientôt ils font corps avec nous-mêmes. « Or, les maux viennent du mélange », a dit le Sage antique. C'est pourquoi le Centaure est si plein de tristesse...

D'autres contemplations que celle qui nous veut liés à la terre savent dissiper les démons ambigus. Mais on peut, pour s'y élever, partir cependant de la terre ; car elle fait partie de l'univers ; elle baigne dans le fluide : « Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait pas ce qu'il fait et jusqu'où porte son audace ».

Ainsi parle Plotin. Et il ajoute :

« Le corps de l'univers sensible trouve l'être universel, parce qu'il est près de lui, et sans avoir besoin d'aller plus loin ; alors il tourne sur lui-même, afin qu'il n'y ait aucune partie de ce lieu, où il ne jouisse, par toutes ses parties, de l'être tout entier. »

La terre tourne aussi dans cette immense translation de l'univers sensible autour de l'être universel. Et sans doute avait-il trouvé, en se laissant porter sur le sein de la Mère, le céleste courant de ce fleuve invisible, le poète, quand il nous dit qu'il avait remonté « le courant des étoiles ».

Henri BOSCO.

DANSEMUSE

I

Il s'en faut d'une parole
Qu'elle ait l'âme comme avant,
Elle court où les jours volent,
Elle est née avec le vent.

II

Ses lèvres pensent pour elle ;
Tous les oiseaux du couchant
Brûlent ensemble leurs ailes
A ce qui luit dans ses chants.

III

Les heures suivent son ombre ;
Elle les perd dans les fleurs,
Ne devinant qu'à leur nombre
Qu'elle était tout dans leur cœur.

IV

Elle est grise et se dit folle
Et danse à fermer les yeux.
Un cœur bat dans ses paroles,
Nul ne sait où sont ses cieux.

V

Comme un astre dans ses branches,
Sa candeur étreint les soirs
Dont elle est la rose blanche.
Il faut l'aimer pour la voir.

VI

Une larme la ramène
A la lumière des jours
Où l'homme instruit de ses peines
L'enfant qu'elle est pour toujours.

VII

Et, dans le vent qui chemine,
C'est la nuit blanche des pleurs
Dont la lumière orpheline
Sait qu'il fait jour dans le cœur.

Joë BOUSQUET.

BESTIAIRE PROVENÇAL

Ce que la religion, l'art, la littérature expriment du génie d'une race est plus ou moins déformé et voilé par le génie particulier du créateur et les exigences de l'élaboration intellectuelle ou technique.

Cependant, dépouillés de ce surajouté, le temple, le poème, la symphonie ne nous livrent pas tout le secret de l'âme d'un peuple. Elle n'a laissé révéler dans ces monuments que ce qui était susceptible d'être exposé à la lumière de la conscience et de prendre forme.

Une partie du secret nous reste cachée : celle qui plonge ses racines dans la vie profonde du peuple et qui s'exprime par les traditions. A travers le folklore nous assistons à la re-création du monde par l'homme.

Nous ne pensons pas qu'il y ait entre la mentalité des peuples primitifs et celle des peuples révélée par le folklore une différence de nature. Pour les uns et les autres tout est mystérieux, même ce qui est le plus familier : la couleur d'un regard ou d'un nuage, la germination d'une graine, le vol de l'hirondelle, le geste d'un mourant... Et d'abord la peur : cette panique intérieure par quoi on pressent la mort.

La vie ? Il semble que l'homme n'en ait pris conscience que par la peur de mourir. Aussi le monde, qui n'était qu'une image multipliée de lui-même. L'orage et sa fureur démente, les ombres terrifiantes et insaisissables de la nuit, l'homme les connaissait d'abord en lui. La matière dont il était fait était l'image de la nature. Chaque phénomène y éveillait des résonances, y retrouvait du semblable ou de l'identique.

« Puisque ces mystères nous dépassent, a dit un poète, feignons d'en être les organisateurs ». Le peuple n'a pas tant de prétention. Il accepte d'être dépassé. Il ne sort pas du jeu pour s'en faire l'arbitre. Menacé de toutes parts, il doit être à tout instant prêt à se défendre. Toute force est animée d'une présence invisible manifestée par tel signe, neutralisée par tel rite. Comment pourrait-il vivre s'il admettait le for-

tuit ? Connaître le signe, observer le rite : conditions vitales. Il s'agit uniquement d'être attentif, non à expliquer le jeu des forces occultes, mais à se les concilier ou les vaincre à l'aide de traditions immuables livrées par nos ancêtres qui, eux, savaient.

A partir du moment où un homme s'avisa d'expliquer le jeu par des lois, il orientait la connaissance dans une autre direction. Pour si serré, si complexe que fût le réseau des traditions dont la stricte observance conditionnait l'équilibre des forces, il dut peu à peu se laisser entamer par la connaissance scientifique. Chaque invention, chaque découverte apportait une parade nouvelle qui, à la longue, se substituait à un rite. Celui-ci tombait dans l'oubli... Mais ces apports de la science n'étaient pas acceptés comme tels : ils sortaient du domaine où ils étaient nés pour entrer dans la représentation affective du monde qui est celle du peuple. Et leur efficacité était d'autant plus grande qu'ils prenaient place parmi les rites survivants. On fournissait à l'homme d'autres moyens de défense : on ne changeait pas sa vision.

Aujourd'hui, à côté de quelques rares survivances intactes, il ne subsiste que des traditions fragmentaires et souvent douteuses qui rendent extrêmement difficile l'histoire de l'évolution de l'âme populaire.

Cependant certains de ces témoignages gardent toute leur signification et nous permettent d'entrevoir quel fut, pour un peuple, dans un milieu donné, le caractère de son inquiétude et de son comportement.

Karl Bartsch a pu retrouver un ensemble de croyances provençales ayant trait aux animaux (1). Plus près de l'homme, de sa vie quotidienne, plus semblables à lui-même, les animaux devaient, plus que toute autre chose, porter témoignage.

Ils peuplent les contes ; mais, à leur symbolisme participe assez peu de leur caractère particulier ; ils sont surtout héros d'une mythologie destinée à exprimer, plutôt que les conceptions populaires, la clairvoyance d'initiés.

Les croyances rapportées par Karl Bartsch sont d'inspiration plus directement populaire. Ici, entre l'homme et les animaux, pas d'intermédiaire. L'homme regarde vivre le coq, l'âne, le cygne... Il retrouve en eux ses tendances, ses désirs, ses aspirations. Et quand, dans son univers, il ne trouve pas certaines images de lui-même, il emprunte à des traditions étrangères des animaux chimériques dont il transpose le symbolisme.

---

(1) Chrestomatie provençale, par Karl Bartsch.

maines) ; voilà qu'en courant il tombe dans un précipice (péché). En tombant il s'accroche à un buisson sur lequel se trouvait du miel (douceur du péché), sans se soucier de remonter sur la montagne (sans se soucier de se repentir). Pendant ce temps deux rats, un blanc et un noir (nuit et jour : temps) rongent les racines du buisson et à la fin il tombe dans la gueule d'un dragon (démon) qui se trouvait dans le buisson de miel ». (1)

C'est, avec quelques variantes, la légende que nous lisons dans la rédaction, en prose provençale, de « Barlaam et Josaphat », roman d'origine manichéenne.

La croyance populaire fut-elle inspirée par la parabole de Barlaam et Josaphat, est-elle antérieure ? Quoi qu'il en soit, il apparaît nettement que les cathares, messagers du manichéisme oriental, trouvaient dans les pays d'Oc un peuple particulièrement sensible au dualisme du bien et du mal ; prêt à adopter une doctrine qui éveillait en lui des résonances profondes.

Mais les passions charnelles ne sont pas seules néfastes. Pour nous conduire à notre perte l'amour prend mille formes. Comme Narcisse, la tigresse et le grillon ne sont « curieux que de leur seule essence » et ferment les yeux à la vraie beauté, la beauté divine qui seule pourrait les sauver.

« Les chasseurs chassent la tigresse pour lui voler ses petits. Ils disposent des miroirs sur leur passage et les petits se laissent prendre. Et quand la tigresse s'aperçoit qu'elle a perdu ses petits, elle s'en retourne, affolée, et suit leur trace. elle rencontre les miroirs, s'arrête, se mire, et éprouve une telle joie de se voir que tout sa douleur s'évanouit et qu'elle en oublie ses enfants. »

Le grillon :

« Tant il aime son chant et tant il s'en délecte qu'il ne se met en quête d'aucune nourriture et meurt chantant. »

Leur narcissisme les livre sans défense à leur destin ; mais ils ne sont que les jouets du mal. Tandis que ceux que possède l'orgueil s'en font involontairement les complices :

« Le pélican aime beaucoup ses petits. Lorsqu'il revient au nid ceux-ci en battant des ailes le frappent sur les yeux. Le père est si orgueilleux qu'il les tue tous ».

---

(1) Sur un plat cathare de Raguse, par Déodat Roché. (Folklore Aude) n. 20)

« Quand le lion suit une piste et rencontre un homme, celui-ci passerait-il sept fois devant lui, le lion le dédaignera si l'homme passe sans le regarder. Mais si le regard impérieux de l'homme se pose sur lui, il a tant d'orgueil qu'il se croit humilié : alors il abandonne sa chasse, se précipite sur l'homme et le tue ».

Aveugles comme le grillon, la tigresse, la licorne, ils servent le démon sans cependant aimer le mal qu'il font. Ils détruisent ce qui s'oppose à leur désir de domination mais ils ne sont pas irrémédiablement perdus...

Tandis que la vipère est l'image même de la puissance intelligente au service du mal. Elle connaît les secrets du démon qui lui a donné en échange le don de clairvoyance. Elle sait diriger son pouvoir maléfique et connaît ses limites :

« Quand elle veut manger un oiseau, une grenouille, un lapin, elle les regarde droit dans les yeux. Son regard est si dominateur que ces bêtes ne peuvent plus bouger et se laissent dévorer sans se défendre (1).

« Si un homme, en ramassant du bois, emporte par mégarde un serpent dans son fagot, ce fagot devient extrêmement lourd, mais tant qu'il le porte l'homme voit ce que les autres ne peuvent voir parce que le venin du serpent lui communique le don de clairvoyance. (1)

« S'il s'introduit, la nuit, dans une maison, les dormeurs font des rêves épouvantables. (1)

« Quand la vipère voit un homme nu, elle a peur et n'ose le regarder ; mais si l'homme est vêtu elle n'a aucune considération pour lui et lui saute dessus » (2).

L'homme nu : l'homme délivré du mensonge qui lui cachait les réalités spirituelles ; l'homme qui s'est libéré du monde sensible au sein duquel l'avait emprisonné le démon. Au delà des apparences il voit — il connaît — directement les essences immuables des choses ; et les puissances mauvaises se dissipent dans la pureté de son regard.

Retrouver cette pureté...

A quels signes l'homme reconnaîtra-t-il la voie qui doit le ramener à sa source, à Dieu ? Sommeil, amour sensuel de la femme, amour de soi... tout ce qui le referme sur lui-même l'égare.

Mais il est d'autres formes de l'amour :

---

(1) Folklore - Aude.

(2) Chrestomatie provençale (Karl Bartsch).

« Quand le pélican, après avoir, par orgueil, tué ses petits, les voit morts, il a une grande douleur. Alors il soulève son aile, se perce le flanc avec le bec, les arrose de son sang et les ressuscite ».

Amour maternel : premier arrachement de soi, première acceptation de la souffrance qui en est inséparable. Semblables à Dieu par ce pouvoir de dispenser la vie, le père et la mère s'éveillent à la conscience morale et transposent leur amour au prix de leur sacrifice :

« Si on tue le petit de la belette, pourvu qu'on le lui rende elle le ressuscite ».

« Si on aveugle ses petits, l'hirondelle leur rend la vue.

« Quand la lionne met bas le petit lionceau naît mort. Alors le père crie et rugit sur lui pendant trois jours et le ressuscite ». (1)

La douleur n'est plus seulement liée aux tendances égoïstes. On peut aimer « l'autre » plus que soi-même et souffrir pour lui jusqu'à consentir au sacrifice.

Tout s'éclaire d'une autre lumière. Mort, vie, douleur, plaisir, prennent un double sens. Emergeant de l'inconscient l'âme s'éveille à la conscience morale. Et cette prise de conscience s'accompagne, non seulement d'un pouvoir miraculeux, mais aussi de clairvoyance :

« Le pic fait son nid dans un arbre creux. Quand on le lui bouche, de quelque façon que ce soit, il part à la recherche d'une herbe avec laquelle il touche le creux de l'arbre et celui-ci s'ouvre ».

Eveil à la vie de l'esprit. L'homme comprend son propre dualisme. C'est le corps qui est source de mal. C'est lui qui nous égare, qu'il faut réduire à son vrai rôle : celui d'esclave :

« Le loup chasse fort loin de sa tanière. Quand il veut entrer dans une basse-cour, il marche très doucement ; et s'il

---

(1) Comme l'amour paternel, l'amour de la Dame pour son amant a le pouvoir de vaincre la douleur et la mort :

De même que le lion
Si farouche en son courroux
Lorsqu'il lui naît un petit
Qui gît sans souffle et sans vie
Peut, à l'appel de sa voix
Le faire vivre et marcher,
Ainsi peut faire de moi
Ma Dame, et par son amour
Me guérir de mes douleurs.

Rigaud de Barbezieux
(Florilège des troubadours - André Berry)

fait du bruit en remuant des épis, il saisit son pied dans sa gueule, le mord profondément et ainsi se venge de lui. »

« *Le castor a un membre qui porte médecine et c'est pour cela qu'on le chasse. Quand il aperçoit les chasseurs il a très peur de mourir. Et sachant pourquoi il est traqué, il prend ce membre entre ses dents, l'arrache et le laisse tomber ; les chasseurs s'en emparent et laissent s'enfuir la bête mutilée. Avant la fin de l'année, le castor a refait son membre* ».

Primauté de l'esprit. Veiller. Se défendre du sommeil, de tous les sommeils, qui ne sont que la préfiguration du néant :

« *Les grues vivent par grands troupeaux et dorment d'un sommeil profond et prolongé. Aussi l'une d'elles veille tandis que les autres dorment. Et, pour rester éveillée la sentinelle dispose sous ses pieds des petits cailloux qui rendent instable sa station et l'empêchent de s'abandonner au sommeil, car les grues dorment debout* ».

Et rester sourd aux tentations de ce monde qui ne tendent qu'à tromper la vigilance de l'esprit, gardien des vrais trésors :

« *L'aspic garde le Baume. Pour le lui ravir l'homme l'endort en jouant d'un instrument de musique. Mais quand l'aspic comprend qu'il est trompé, il se ferme une oreille avec la queue, frotte l'autre contre le sol jusqu'à ce qu'elle soit bouchée de terre afin de ne plus entendre la musique, et il veille* ».

Cependant l'esprit reste à la merci d'une défaillance tant que ne sont pas coupés tous les liens qui le retiennent enchaîné au corps. C'est parce que l'hirondelle a vaincu la pesanteur qu'elle a presque vaincu l'angoisse :

« *L'hirondelle se repaît en volant et n'a peur d'aucun oiseau de proie* ».

Et c'est parce que son corps, si léger est presque immatériel, que l'œil de verre voit au delà de nos regards :

« *L'œil de verre est un tout petit oiseau blanc et vert. Sa vue est la plus subtile qui soit et il pourrait vous voir à travers un mur* ».

Les apparences se dissipent. L'esprit est aux confins du royaume de lumière. La matière n'est plus que transparence... La mort du corps permettra la libération définitive :

« *Quand le cygne pressent la mort il chante si clair que si*

des musiciens s'approchent de lui il accorde son chant au chant des instruments ; alors on connaît qu'il doit mourir ».

Par sa blancheur immaculée, la beauté de ses formes, l'harmonie de ses mouvements le cygne symbolise l'homme au dernier stade de son évolution spirituelle. Son chant n'est si merveilleusement clair que parce qu'il exprime le retour de l'esprit à l'unité, à la pureté première.

Les survivances traditionnelles du peuple d'Oc qui, dans une certaine mesure nous font connaître sa vision du monde et son attitude devant les problèmes qui, de tout temps, ont hanté l'homme, ne forment pas un système cohérent. Pas de hiérarchies de valeurs. Pas d'impératifs moraux. L'idée de matière et d'esprit, de mal et de bien ne sont pas exprimées. Elles restent liées aux images comme si les mots qui désignent les principes étaient tabous. Nous sommes en présence d'une affabulation, d'une représentation poétique de l'univers et de l'homme, commune à tous les peuples en tant que mode de pensée, distincte par le sens attaché aux symboles.

Ce que nous retrouvons, semble-t-il derrière les symboles des peuples d'Oc, c'est l'antagonisme de la matière et de l'esprit. Malgré les invasions et les vicissitudes politiques, il semble que ces pays, à cause de leur situation et de leur configuration géographiques soient toujours restés imprégnés des croyances orientales qui furent celles de leurs premiers habitant : les Ligures et les Celtibères.

C'est ce fond oriental qui devait permettre, au XIIe siècle, l'éclosion de la poésie provençale et l'acceptation des doctrines cathares.

P. M. SIRE.

CORBIERES

I

Un olivier s'argente à côté d'un toit rouge
Dont la tuile sous le vent bouge
Par un beau jour de février
Avec la fleur de l'amandier,

Et je me suis assis sur l'amère colline
Tandis que le soleil décline...
Tu m'attristes comme toujours,
Paysage des anciens jours !

Je regarde un oiseau mais je songe à l'enfance...
Que peut le cyprès qui s'élance
Au poids du passé sur le cœur,
L'azur à la sombre liqueur ?

Il n'est pas d'autre source; aux mamelles de pierre
Le lait fiévreux de cette terre
Nourrit l'homme comme le buis ;
Des os blanchissent dans les puits.

Cet enfant que j'étais m'obsède ; c'est un rêve
Angoissant car la vie est brève
Et ce trop beau jour sans douceur
A des serres de ravisseur.

II

Dans ce clos, tout au vent et au ciel, un figuier
Semble attendre toujours des brebis infidèles,
Ne paissant qu'un troupeau de pâles asphodèles,
Le petit mur s'écroule et voici l'imagier,

Fils du ciel et du vent, qui va sur la garrigue
Où l'arbuste rougit, mais préférant ce pré,
Cet espace inutile et si bien mesuré,
Sa solitude, ses frissons, plus tard la figue.

Le peu qui nous contente est la meilleure part
Comme l'oiseau qui se redit ses chansons brèves...
Là-haut, je ne suis plus qu'un berger de mes rêves
Avec l'impression de n'être nulle part.

III

Sous les grands pins couchés s'illumine, peut-être
Un souvenir d'enfance où le vent s'est calmé...
Des Corbières, là-bas — mais voudrait-on renaître ?
L'azur s'est assombri sous le ciel enflammé.

Et il ne reste plus dans les vignes amères
Le moindre grapillon pour un peu de douceur,
Seule s'offrant aux cieux pleins de fleurs éphémères
Quelque pomme de pin, son odeur, sa noirceur.

Un vieux village est là ; sur lui tous ces pins règnent ;
Il ne serait sans eux moins triste ni plus seul
Avec le puits qui grince et les couchants qui saignent,
Dans l'ombre un champ de pierre aux blancheurs de linceul.

Cependant le bouquet trop céleste se fane,
L'aboi d'un chien se perd sur un autre versant,
Mais c'est ailleurs que sur le toit d'une cabane
La chouette aux beaux yeux suspecte le passant.

Jean LEBRAU.

LE FOLKLORE GREC MODERNE

La Grèce ancienne, que les modernes ont toujours cru assez bien connaître, est fort loin cependant de nous avoir livré tous ses secrets, et l'on sera un jour bien surpris quand on aura enfin constaté toutes les erreurs d'interprétation qu'une information insuffisante, le manque de liberté d'esprit, une prononciation extravagante de la langue et des vers ont fait commettre à tout l'humanisme. Mais notre ignorance sur ces points n'est rien auprès de l'ignorance totale de l'Europe sur tout ce qui touche la Grèce moderne, aussi éloignée de nos préoccupations que peut l'être par exemple, la Chine, alors qu'elle est intellectuellement si près de la France, et que sa littérature offre tant de sujets d'admiration.

Pourtant, le folklore grec moderne (ou, mieux, roméique), devrait nous être connu. Depuis les magnifiques travaux de Fauriel et d'Emile Legrand, il devrait être acclimaté parmi nous. Les Grecs, eux, n'ont jamais cessé d'en comprendre l'importance et la valeur. Ils ont patiemment recueilli sur les lèvres du peuple, des milliers de textes. Des revues, comme *Laographia,* en ont publié des tomes entiers.

C'est que le folklore grec moderne est réellement exceptionnel. L'immense mouvement qu'on appelle expansion de l'hellénisme a fait affluer de tous les points du monde civilisé vers le territoire grec, des thèmes folkloriques variés, foule aux mille couleurs qui se pressait dans le vaste carrefour hellénique, et la Grèce, donnant et recevant à pleines mains, s'est constitué un fonds inépuisable. Il faut ajouter cette intelligence naturelle, si vive, toute pareille à celle des Grecs d'autrefois, et qui apparente par ailleurs à Gavroche le moindre gamin d'Athènes.

Mais il faut surtout considérer, si l'on veut expliquer l'énorme floraison de la littérature populaire grecque, ces deux points essentiels :

D'abord, quand la langue commune grecque s'effrita en dialectes, les savants continuèrent à l'écrire, un peu comme l'Europe écrivit le latin, et méprisèrent aussi bien les dialectes

du peuple, que le peuple lui-même. Ailleurs, cet abandon aurait pu faire choir un peuple dans les ténèbres. En Grèce, il s'est passé des savants, et s'est constitué, par sa seule force créatrice, une littérature qui est parfaitement à lui, et le reflète tout entier.

Ensuite, le Grec, qui n'a jamais cessé d'être païen, n'a jamais perdu le sens mystique. Il l'a autrement que notre Bretagne, mais il l'a tout aussi fort. Il crée du folklore continuellement. A côté des contes appris qu'ils me livraient, les conteurs grecs me narraient souvent des faits miraculeux dont ils disaient avoir été les témoins, et qu'ils embellissaient avec une remarquable puissance, et une foi profonde. Un jour à Dzia (Kéos), un paysan venait de me raconter une histoire de fées malfaisantes qui avaient tué un homme peu de temps auparavant. Je lui demandai avec précaution s'il croyait réellement à ces fées. L'homme, alors, relevant la manche de sa chemise, approcha de mes yeux son bras velu, et je vis alors tout le poil de cette chair dressé par une horreur sacrée.

Cela n'empêche pas cette race spirituelle de railler ses croyances, et pas mal de contes se terminent par une phrase comme celle-ci : « Je n'en crois rien. N'en croyez pas davantage : vous n'y étiez pas ».

Il y a encore en Grèce, en particulier dans les îles, des conteurs de profession, que l'on invite aux veillées, aux soirées et qui savent largement deux cents contes. Tel de ces contes, recueilli par moi, n'a pas moins de huit mille mots. Après que ces jongleurs-aèdes ont diverti l'assistance, on discute les contes qui viennent d'être contés, et chacun donne son avis. Ce sont véritablement là des soirées littéraires populaires.

Tous ces contes, autochtones ou non, sont arrangés, embellis, et, peut-on dire, mis au point, par une intelligence lucide, amie de l'ordre et de la clarté, et profondément méditerranéenne.

On y trouve, naturellement, le fonds commun et les thèmes attendus : *Le Petit Poucet, Le Petit Chaperon Rouge, Peau d'Ane* (qui est ici *Peau-de-Bois)* ; les ogres, et autres monstres, les fées qui sont ici les Néraïdes (anciennes Néréides et douées de pouvoirs magiques étendus), les personnages pétrifiés par un enchantement, ou transformés en animaux, en plantes, ou cachés dans le ventre de monstres, et d'autres innombrables petits thèmes folkloriques : séjours sous la terre, ou au fond d'un puits, coffre magique qui vole, joutes de mensonges, épreuves surmontées, énigmes résolues, aide apportée au héros par des animaux reconnaissants, etc...

La Grèce est trop traditionnaliste pour avoir oublié son folklore antique. Le mythe du poisson qui porte dans sa

gueule ou dans son ventre un objet ou un être intact est un vieux thème assyro-babylonien, conservé dans la bible et l'évangile. Danaé, Psyché, les Symplégades, le lion d'Androclès, Alexandre le Grand (considéré comme un personnage semi-mythique), les contes roméiques connaissent tout cela. Ils plongent ainsi dans l'antiquité de profondes racines. C'est au point que, quand toute autre origine est réellement introuvable, on est fondé à inférer l'existence d'un thème antique, non livré par ailleurs. Nouvelle raison pour affirmer l'importance du grec moderne dans les études grecques anciennes.

Les contes grecs n'en révèlent pas moins une continuelle interpénétration méditerranéenne. L'Arabie a beaucoup fourni : histoire d'Ali-Baba, rôle important des nègres... La Turquie a fait aussi un gros apport. Les Croisades ont favorisé un brassage intime de notre folklore et du folklore grec : le cheval-mécanique volant se retrouve, avec les mêmes détails, dans le poème du moyen-âge de *Cléomadès et Claremondine*, et, si le maître du Chàt botté (d'ailleurs non botté en Grèce), s'appelle le marquis de Carabas, c'est que, en grec, le personnage se nomme *Karavas* (nom propre qui veut dire : Batelier). La pénétration a continué dans la suite, par le canal de nombreux établissements catholiques qui ont longtemps fleuri en Grèce. Je fus un jour arrêté par des mots, dépourvus de toute signification : *Pipodo al a vererandza* qui se trouvaient être le texte déformé d'une ronde connue : « Pompon d'or, à la révérence, Pompon d'or, tu seras dehors ».

La POESIE

La poésie populaire grecque est d'une surprenante abondance. Il peut y avoir à cela plusieurs raisons. Mais la plus importante est que le vers grec est beaucoup plus facile à faire, relativement, et beaucoup plus facile à improviser, que le vers français .

Le folklore poétique est plus autochtone que celui des contes. Il exhale un agréable parfum du terroir. Quand Moréas a essayé d'en acclimater quelques morceaux, il n'a pas pu y réussir.

Il comporte une partie épique. C'est surtout l'immense cycle de Digénis Akritas, vraie Iliade populaire, d'une extrême richesse. La geste d'Akritas est d'une valeur au moins égale à celle de notre *Chanson de Roland*, qui, d'après une théorie toute nouvelle et singulièrement hardie, pourrait avoir une origine très voisine.

Les chants cleftiques constituent tout un vaste ensemble

épique, où sont exaltées les vertus guerrières des martyrs de la liberté grecque. Bien qu'on puisse y distinguer de nombreux courants, il suffira peut-être de mentionner ici ce qui a trait à l'épopée gréco-turque, et ce qui concerne la lutte des Grecs et des Albanais, avec le cycle d'Ali Tepelenli (exemple : le héros Katsandoni).

Parfois aussi les poèmes cleftiques glorifient impersonnellement la bravoure du guerrier, ses blessures, son regret de la vie : « Voyez le jour qu'a choisi le dieu de la mort pour me prendre, un jour où brille le soleil, etc... » Plusieurs de ces œuvres sont restées célèbres, comme celle, par exemple, où le guerrier mourant demande qu'on l'enterre debout avec ses armes, et qu'on pratique dans sa tombe une petite ouverture, par où il pourra rester en communication avec la vie, et, à chaque printemps, aspirer les senteurs du renouveau.

L'amour tient naturellement beaucoup de place dans la poésie roméique. Il apparaît presque toujours sous des dehors sympathiques. Il est le plus souvent représenté comme une force irrésistible, mais non point mauvaise. La peinture en est très humaine. La volupté est le trait essentiel, mais une volupté naïve, éloignée de toute luxure et, en un sens, fort innocente. Si l'on excepte quelques *alphabets d'amour* et de rares préciosités, l'amour roméique n'est jamais douceâtre, mais sympathiquement juvénile.

Un certain nombre de poèmes sont de véritables contes en vers, et comme de petits romans où les aventures romanesques ne manquent pas.

Il faut enfin signaler une vraie foule de *lianotragouda*, distiques philosophiques, moraux, lyriques, assez comparables aux *clôkâs* hindous, et qui recèlent un trésor de sagesse populaire.

Le lyrisme abonde dans toute cette poésie, et la puissance créatrice également. Un des exemples les plus frappants que l'on puisse donner, c'est le type de Charos. Charos, dieu de la mort, est issu de l'ancien Charon, mais transformé au point d'en être méconnaissable. Il est vêtu tantôt de noir, tantôt de vêtements éclatants. Le plus souvent il chevauche un noir coursier, sur lequel il parcourt la terre, cherchant sa proie. C'est un chasseur terrible de jeunes hommes. Parfois il en rencontre un particulièrement brave. Alors, il lutte avec lui, généralement sur l'aire, deux et trois jours. Il remporte difficilement la victoire. Il ouvre enfin la bouche de sa victime pour lui arracher l'âme. D'autres fois il traîne derrière lui des files des petits enfants ou de femmes éplorées. L'âme grecque lui a donné une mère dont il pourvoit d'êtres palpitants la table monstrueuse. Parfois (et ici on reconnaît bien le génie grec),

ce démon impitoyable est accessible à la pitié, comme dans ce beau passage où Charos conduit un bateau plein de victimes puis, soudain touché, ramène le bateau vers le rivage, vers la vie.

Ce type de Charos est très instructif. Il nous montre avec une éclatante évidence la conservation intégrale du paganisme en Grèce. La Grèce, qui a façonné presque tout l'essentiel du christianisme, ne s'est jamais laissé asservir par lui. La mentalité païenne y est absolument intacte. On peut dire plus : qu'on cherche parmi les dieux de l'antiquité grecque, on n'en trouvera pas un seul qui soit aussi solidement, aussi puissamment composé, aussi terrible, aussi poétique, que le dieu roméique Charos.

Et cependant, la poésie populaire grecque ne nous déroute jamais, tant elle est, par maint endroit, conforme à notre propre mentalité. Nombre de petits poèmes grecs sont parfaitement comparables aux œuvres de nos troubadours. Et le début du poème *La Séduction* ressemble de très près au passage : *O Magali, ma tant aimado.*

Comme il est bien naturel, la langue exprime volontiers les mêmes idées par les mêmes phrases, sans désir de varier l'expression... exactement comme chez Homère. Ainsi beaucoup de poèmes commencent par ces vers : « Trois oiseaux sont perchés sur une branche. L'un regarde l'orient, l'autre le couchant. Le troisième, le plus beau, se lamente et dit... » Et de même, quand une personne est abandonnée, c'est toujours: comme un chaume dans la plaine. Mais cela n'empêche pas l'auteur anonyme de faire parfois, sans chercher, de puissantes trouvailles. Exemple : « De même que le nouveau-né est plongé dans le froid baptistère, de même les deux coupables, dans l'enfer, sont enveloppés dans les flammes ardentes ». Plus souvent et mieux que partout ailleurs, le poète inconnu atteint à la haute poésie.

Le THEATRE

Il faut, dans le théâtre populaire grec, distinguer Fasoulis et Karagheuz.

De Fasoulis *(Lharicot)*, il n'y a presque rien à dire : c'est, à très peu de chose près, notre Guignol. En ce qui concerne le matériel et la technique, c'est Guignol absolument. Et les petites saynètes de Fasoulis diffèrent peu de notre Guignol.

Karagheuz, au contraire, est très caractéristique. Il nous donne un exemple de la puissance de création du folklore grec.

Le théâtre de Karagheuz est un théâtre d'ombres chi-

noises. Il n'a absolument rien d'autochtone. Son origine, obscure et sûrement bien des fois millénaire, demeure controversée. Mais il demeure certain que les Grecs l'ont emprunté à la Turquie. Or, ce théâtre emprunté, la Grèce l'a fait sien, complètement. Le personnage de Karagheuz (en turc : Œil-Noir), y est devenu exclusivement le raya, c'est-à-dire le Grec sous la domination turque. Puis avec une verve impayable, et une sympathique audace, les Grecs ont chargé Karagheuz de tous les défauts de leur race, grossis à souhait. Karagheuz est un fieffé fripon, toujours affamé, toujours en quête de quelque mauvais coup, menteur impénitent, et coquin par goût autant que par nécessité. Bien qu'il soit entouré de plusieurs personnages fort intéressants, il suffirait à animer à lui tout seul toute une pièce. Il est doué d'une verve intarissable, et plein de réparties cocasses. En veut-on une ? Karagheuz a rêvé qu'on lui servait, dans un grand restaurant, du macaroni, et que, le trouvant froid, il a donné ordre qu'on le réchauffe. Il s'est éveillé là-dessus. Et alors, avec regret, il dit : « Imbécile ! Comme si je ne pouvais pas le manger froid ! » Des joyeusetés de ce genre pullulent dans la moindre pièce du théâtre d'ombres. Les Grecs, même les adultes, même dans les grandes villes, raffolent de Karagheuz. La race grecque, éprise de franc-parler, s'amuse à se voir, sur le rideau blanc, âprement caricaturée. Ainsi nos spirituels Marseillais sont les premiers à se délecter des histoires, parfois assez injurieuses, qu'on met sur leur compte. Et la comparaison n'est pas forcée. La blague de Karagheuz, c'est la blague marseillaise, à très peu de chose près. En changeant, sans plus, ce qui est matériellement grec (noms et lieux, par exemple), tout le reste est immédiatement compréhensible à n'importe quel méridional.

La MUSIQUE

Les questions qui touchent à la musique grecque sont si difficiles, qu'on ne pourra ici en dire que quelques mots. Voici l'essentiel.

Nous avons, en France, assurément, une musique populaire. Mais, sauf de très rares exceptions, elle ne diffère pas fondamentalement de la musique qu'on enseigne. Par-ci par-là, on trouve bien l'emploi de fractions de ton autres que le demi-ton, on peut aussi rencontrer des gammes spéciales. L'ensemble de ces singularités est peu considérable. En Grèce, la musique du peuple est spécifique. Ce n'est ni la musique que l'on entend à l'église, ni celle qu'on entend au théâtre. Elle a des intervalles étranges pour nous, variables au cours d'un même morceau. La gamme est autre que la gamme européenne,

et jamais le morceau ne finit sur ce que nous appellerions la tonique. Enfin, le rythme et les valeurs des notes ont quelque chose qui, bien que déjà étudié, demeure assez mystérieux. J'ai entendu chanter en soirées des chants populaires par d'excellents artistes grecs. La différence qui séparait leur exécution de celle d'un homme du peuple était infime : elle suffisait pourtant à donner au morceau une allure entièrement différente. C'était un peu comparable à la déclamation d'un grand acteur, qui aurait cependant un accent étranger sensible. D'autres particularités sont heureusement plus saisissables. Ainsi, notre mélodie procède couramment par intervalles disjoints, mais tout ce qui est notes d'ornement, petites notes, appogiatures, etc... est généralement groupé à intervalles conjoints autour de la note principale. En grec, la mélodie procède très souvent par intervalles conjoints, et toutes les notes d'agrément font cortège à la note principale par intervalles disjoints qui atteignent bien la quarte.

Bien qu'il soit actuellement impossible de dire dans quelle mesure cette musique est orientale, et dans quelle mesure elle est particulièrement grecque, un fait reste, c'est que seul en Grèce le peuple en use spontanément.

Quelles que soient les manifestations folkloriques grecques que l'on étudie, on arrive toujours aux mêmes conclusions.

Le peuple grec, longtemps dédaigné par les vainqueurs ou par la classe dirigeante, n'a jamais cessé de vivre d'une vie intense. Toutes ses créations, abondantes et belles, sont marquées de son sceau. Les artistes grecs ont toujours senti, mais particulièrement depuis 1880, qu'elles méritaient d'être étudiées et de leur servir d'inspiration. C'est le peuple qui a conservé la langue ancienne sous sa seule forme viable, c'est-à-dire profondément modifiée par la vie, alors que les savants ont conservé un grec ancien inchangé (du moins sur le papier), c'est-à-dire sous la forme d'une absurde momie. C'est par la poésie que la langue prétendue vulgaire est entrée dans l'art et chez les classes cultivées, et si aujourd'hui cette langue, qui a fait tant de progrès, tend à devenir la langue nationale des Grecs, c'est au folklore grec qu'on le devra. Il a donc bien mérité de la patrie.

Mais ce folklore si caractéristique, n'est point cependant isolé et en l'air. Il a de profondes racines dans le passé grec, il est intimément lié à tous les folklores voisins (balkanique, turc, africain), et aussi à ceux du bassin occidental de la Méditerranée. A tous il a donné et emprunté. Et, tout en en constituant une pièce très originale, il est parfaitement intégré à la civilisation méridionale gréco-latine.

Louis ROUSSEL.

MEDITERRANEE

C'est ici que se dévêtit la grande aimée
dont la magique nudité hante ces rives
d'une si transparente absence, qu'on y voit
les écailles du styx scintiller de silence
avec la lente majesté de l'éternel.
Et, jamais lasse d'être nue, de ne pas être
la femme plus indicible que la mer
se dresse au fond de l'immuable perspective,
confondue en un geste sobre avec le ciel :
malgré la dureté diaphane de l'air,
tout en elle a des résonances infinies,
tout est chemin vers des lointains de pur cristal,
et tout d'une proximité irréparable
dont le mystère de la morte ou de la Mort
avive la solitude méridienne
où sans cesse le jour s'approfondit de jour.

Orphée ne peut plus la saisir puisqu'elle est nue,
mais elle, parce qu'elle est cet arbre, cette tour,
ce torse traversé de ciel et de nuées,
cet oiseau inclinant à la Mort ses pensées,
cet œil enamouré où la toison foisonne,
cette blancheur dansante et tout d'un coup blessée
par un if brusque surgissant de la mémoire,
ce mouvement d'Orphée sur les tombes, cette ombre
qu'il jette armée à la rencontre du soleil,
Elle, mêlant en soi Orphée, la Terre et l'Ombre
par l'ascèse de ce paysage fatal
enferme son amant dans l'angoisse des choses
et, le dépossédant d'Elle et lui à la fois,
le livre entier aux mythes noirs de la lumière,
aux ménades qui sont ses ultimes pensées.

Non, la mer lacérée par les mains des ménades
ne leur rend pas Orphée, mais le Chant : c'est Orphée
se fouillant de ses mains Eurydices aiguës
qui fait crier les cordes lyriques de la mer.

Elle, qui vit tomber les mythes et Icare
et la harpe du ciel diurne se briser
contre la nuit, cruel rocher de Prométhée ;
Elle, que pressentait Orphée en Eurydice ;
Elle, dont résonnait la conque des Enfers
que, toujours, il entendait bruire à son oreille ;
Elle, qui nourrissait de ténèbres le sang
et l'esprit à perte d'azur d'un bleu terrible ;
Elle, par qui le sang de l'homme fut pensé
et l'abîme incarné pour scandaliser l'homme ;
Elle, qui fit saigner la Croix sur les idées
et marqua cette mer d'une croix écarlate
pour la hisser au mât de son éternité,
la Vierge amère nue dont le sexe est la mer,
la Mère au ventre déchiré par les armées
mais que toujours la Nuit refait de sa substance
et rend éblouissante au soleil de la Mort,
par un regard intérieur au regard même,
par un effort vers l'origine et vers le sein,
rouvrant la plaie virginisée de la naissance,
change le sang et la ténèbre en charité
et l'esprit en matière tendre de beauté

mais la nocturne intimité de la lumière
est effroyable aux âmes nées...

Pierre EMMANUEL.

L'UNITE MEDITERRANEENNE

QUELQUES POINTS DE CONTACT ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

Sous le décor disparate des religions, des langues et des races, les diverses populations qui vivent autour de la Méditerranée ont entre elles une certaine affinité de tempérament et de mœurs. Il y a une « Unité Méditerranéenne », unité fondée sur la nature, d'autant plus réelle que l'on recule dans le temps. Unité interne et essentielle, qui tient à la vie psychique des individus et sur laquelle ne peut mordre la tendance à l'uniformisation externe qui est la marque *standard* de ce qu'on appelle le « progrès ».

La différenciation des deux types de civilisation — l'Orient et l'Occident, qui sont les deux pôles du monde — n'est autre chose qu'une rupture d'équilibre entre les deux faces de l'humanité. Rupture d'équilibre dans l'espace, qui équivaut à la différence, dans le temps, entre l'Antiquité et la vie moderne de l'Occident. Car, en vérité, il n'y a ni Orient ni Occident ; mais simplement des régions plus ou moins évoluées, disposées autour d'une mer intérieure qui est une entité plus forte que ces tendances et qui fit la synthèse de l'Orient et de l'Occident.

L'Orient est l'antiquité survivante parmi nous, dans son traditionalisme, ses mœurs primitives et familiales et la qualité même de son esprit. Et cette antiquité nous reporte aux origines mêmes de l'humanité. E.-F. Gautier a fort spirituellement montré dans ses *Mœurs et Coutumes des Musulmans*, qu'Hérodote avait décrit les usages des Musulmans dix siècles avant l'Islam, en écrivant l'histoire de l'Egypte pharaonique.

Le méditerranéen représente un type d'humanité éternelle et ses croyances primitives n'ont pas cessé de régir les actes de sa vie quotidienne. Ses fêtes plus ou moins spiritualisées, encore adhérentes à leur gangue païenne, se répondent dans les différentes provinces de la Méditerranée. Ayant pour fin des rites de magie agraire, elles ont lieu aux mêmes époques, au printemps et à l'automne, et sont destinées à attirer sur les récoltes la pro-

tection des esprits de la nature. Soumis aux mêmes caprices des saisons, à la parcimonie du ciel qui refuse d'envoyer ses pluies, les Méditerranéens pratiquent la même religion « théocosmolique ».

L' « Unité Méditerranéenne » apparaît donc singulièrement vivante si l'on peut enrichir le phénomène contemporain que l'on observe, dans le domaine de l'ethnographie, par la comparaison et par l'archéologie — c'est-à-dire par la recherche de ses analogues dans l'espace et dans le temps. Les différentes civilisations méditerranéennes, en effet, ne sont pas synchroniques, en ce sens qu'elles nous donnent des états d'évolution différents d'un même fait originairement commun : elles apparaissent ainsi comme les chaînons qui relient le monde primitif antérieur à la différenciation des civilisations.

Il y a chez les Méditerranéens un fond psychique identique. Certaines tribus ont conservé dans les régions montagneuses de l'Afrique du Nord ou en Asie Mineure, des coutumes que notre nomenclature sans nuances traite de primitives, mais qui ont l'inestimable mérite de projeter à nos yeux un ensemble de rites et de croyances qui se sont épanouis dans la Méditerranée Orientale à une époque ancienne et qui ne survivent chez nous, quand ils existent encore, que par des rejetons dégénérés et défigurés.

Ces phénomènes de la vie sociale et de la vie psychique, appartenant au fond même de la religion humaine, expliquent mieux que des comparaisons empruntées à la vie extérieure et au décor apparent de cette vie, le *substratum* intime sur lequel est établie l' « Unité Méditerranéenne ».

Quelques exemples suffiront à expliquer l'utilité de ces comparaisons.

Il est une fête que célèbrent les pays de religion musulmane et ceux de religion catholique, à la même époque, au solstice d'été : la fête de la nativité de saint Jean-Baptiste, célébrée le 23 juin en Occident, qui équivaut à la fête de l'*Ansara*, le 7 juillet, ou de l'*Achoura*, au début de l'année nouvelle musulmane.

Or, sur les deux rives de la mer, on observe le même usage d'allumer des feux de joie — les feux de la Saint-Jean — et cette coutume remonte, en pays musulman, à des traditions antéislamiques. Mais tandis que chez nous le rite de l'aspersion de l'eau et de l'immersion a totalement disparu de nos contrées depuis le milieu du siècle dernier, il est encore vivant le long de la côte africaine.

La fête berbère ou musulmane n'a évidemment aucune liaison directe avec la fête chrétienne ; mais leur parallélisme

qui avait déjà frappé au XVIe siècle l'historien Léon l'Africain, un musulman converti, et par là même enclin à voir dans ces analogies une filiation, est de nature à nous montrer l'origine et le caractère antique de ces coutumes.

L'association de l'eau et du feu, à la fête du solstice d'été, paraît très ancienne.

Saint Augustin avait noté comme une coutume abominable l'immersion dans la mer que pratiquaient les chrétiens de Libye, le jour de la Saint-Jean. Et de nos jours encore, Juifs, Berbères et Musulmans se baignent dans la mer à cette époque et, en certaines villes du Maroc plus conservatrices des traditions, à Fez et à Mazagan par exemple (fête du Hellilou), ils s'inondent d'eau réciproquement et répandent par les rues de la ville de véritables torrents.

La signification première du rite — proprement eschatologique — la purification, semble avoir conservé en Afrique toute sa valeur, alors qu'elle paraît être absente des coutumes semblables observées autrefois en Provence, où le rite avait dégénéré en aspersion à but agraire, selon le principe bien connu de la magie sympathique.

Pareille fête a été signalée en Roumanie, où elle a un but agraire, et était courante en Provence jusqu'au milieu du siècle dernier, à Marseille, à Toulon, à Saint-Jean-de-Garguier, à Draguignan, où fut inondé d'eau le grave Millin, membre de l'Institut, qui s'était hasardé un 23 juin au soir dans les rues de la ville.

A La Ciotat, d'après la *Statistique des Bouches-du-Rhône*, les mariniers s'élançaient à la mer et s'inondaient réciproquement. A Vitrolles on prenait des bains dans l'étang de Berre et, aux Saintes-Maries, on faisait baigner les chevaux dans la mer. A Marseille, la fête de la Saint-Jean donnait lieu à des scènes de rues, qui malgré l'interdiction des pouvoirs publics, eurent de la peine à disparaître. On allumait des feux de joie sur la rive nord du Vieux-Port, près de l'église Saint-Jean-de-Malte et, nous dit Grosson, « l'usage était de jeter de l'eau sur les passants, dès l'entrée de la nuit, les élégants et les personnes du sexe qui leur disputent la frivolité, ajoute-t-il, se servaient pour cet effet d'une eau parfumée d'essences de fleurs. Les gens du peuple, dont le quartier de Saint-Jean est plus abondamment pourvu, ne mettaient pas tant d'affetterie dans les ablutions dont ils régalaient les passants. L'eau de mer, souvent même celle des ruisseaux, était versée à pleins seaux sur ceux que la curiosité attirait en ce lieu. Les enfants presque nus, avec de simples caleçons, se jetaient à la nage en faisant

la *farandole,* espèce de branle, au moyen duquel ils entraînaient quelquefois avec eux les passants dans la mer ». (1)

Et Grosson, l'historien des antiquités marseillaises au XVIII[e] siècle, qui nous fait connaître ce rite, se plaît à en imaginer l'origine religieuse : il le rattache aux Hydrophories antiques d'Athènes, d'Egine et le compare aux fêtes nautiques de Chine et du Japon.

La mer joue un grand rôle dans la religion locale de nos populations côtières. Les processions à la mer, avec barques portant des reliques en souvenir parfois de l'arrivée miraculeuse d'un corps saint, sont fréquentes sur les bords de la Méditerranée.

C'est là un rite très ancien qui n'était pas inconnu de l'antiquité grecque, où la procession du « char cultuel », parfois en forme de barque, était lié à l'immersion de l'idole, à la *Lavatio,* c'est-à-dire un rite de purification, qui était fait également dans un but agraire.

Le char de Cybèle, en forme de nef, était immergé dans l'Almon, après une procession à travers la campagne, et Tacite raconte qu'en Germanie, la procession d'Isis comportait le portement d'une barque consacrée à la déesse. Grégoire de Tours rapporte qu'au V[e] siècle, Autun célébrait encore la fête de Cybèle portée sur un char « pour la conservation des champs et des vignes ».

Nous savons par un texte qu'en 1133 les tisserands de Maestricht traînaient processionnellement un navire porté sur des roues à Tangres, à Saint-Trond, à Liège. C'est là une fête générale qui mériterait d'être l'objet d'une enquête en Italie et en Espagne. L'Italie a des processions de barques traînées sur des roues et mises à la mer aux fêtes de la Madone de Porto-Salvo à Naples, de Saint-Nicolas à Bari, de Saint-Jean à Angri, de Saint-Catello à Castellamare-di-Stabia, etc...

Les processions riveraines de Provence sont connues et je me bornerai à signaler les barques de Sainte-Dévote à Monaco, de Saint-Tropez, de Saint-François-de-Paule à Fréjus, des Saintes-Maries-de-la-Mer, de Saint-Vincent à Collioure (2).

Le patronage de Saint-Vincent, localisé à Collioure, mais qui n'est autre que le martyr de Valence, en Espagne, est un des plus populaires de la chrétienté. Il est devenu le patron des vignerons et son culte est répandu dans le midi comme dans le nord de la France. C'est un saint méditerranéen et le périple que

---

(1) F. Benoit : « Le rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique », dans la « Revue Anthropologique » 1935 n. 1-3.

(2) F. Benoit : « L'immersion des Reliques », dans la « Revue de Folklore Français », 1935 n. 2.

la légende lui fait effectuer après son martyre à Valence est propre à nous montrer la genèse des localisations successives d'un patron illustre que revendiquent plusieurs villes côtières.

La barque qui portait ses restes avait abordé sous la sauvegarde de deux corbeaux sur la côte des Algarves, en Portugal, au « Promontoire Sacré » des itinéraires antiques, qui depuis porte le nom de Cap Saint-Vincent, mais qui s'appelait déjà sous Strabon le *Port des deux Corbeaux*. De là le « dieu des oiseaux » aurait émigré à Lisbonne, dont il devint le patron et dont les monnaies et les armoiries du moyen âge portent le blason : une barque à voile triangulaire avec le corps martyr et deux corbeaux en proue et en poupe.

Il est bien évident que la si curieuse procession de la barque de Saint-Vincent à Collioure, traînée du port dans les rues de la ville, après avoir été montée sur quatre roues, à la fête patronale du pays, doit son origine à l'importance du culte du martyr de Valence, que le moyen âge se disputa comme une des reliques les plus sacrées de la chrétienté, mais elle cache sous son apparence chrétienne le culte antique d'une divinité païenne encore indéterminée.

La comparaison méditerranéenne éclaire également et explique des rites passés fort obscurs parce que précisément elle met en regard, à travers plusieurs siècles de distance, des populations primitives aujourd'hui complètement différenciées, ce qui est le propre de l'ethnographie sans le concours de laquelle le fait historique serait incompréhensible. Ainsi est-ce possible de rattacher le fait archéologique à un témoignage contemporain.

Tous ceux qui ont étudié l'histoire de nos Cathares et de nos Vaudois ont entendu parler de ces mystères nocturnes dont les Inquisiteurs accusaient les populations à demi-sauvages des vallées alpines. C'est là, il faut le dire, un crime dont on a accusé tous les sectateurs de religion en marge de la religion officielle ; mais la persistance de l'accusation, vraie ou fausse, dont étaient l'objet les Vaudois, trouve une explication toute naturelle, sociologiquement, dans l'accusation identique que font porter les musulmans contre quelques tribus berbères de montagne, peu civilisées et d'une orthodoxie islamique douteuse.

On les accuse de célébrer une nuit d'orgie, la nuit de l'erreur, dans une caverne où le chef de la confrérie fait soudain l'obscurité ! Il y prononce la phrase rituelle : « Eteignez la lumière et prenez ce que vous avez sous la main ». Les Inquisiteurs de Provence, du XIe au XIVe siècle, nous l'ont transmise sous sa forme latine : « *Qui habet habeat* », que l'on a vainement essayé de traduire par une phrase de l'Evangile : « Que celui qui a compris retienne ».

Pareille fête nocturne est signalée de nos jours en Syrie dans la secte des Ismaïliens, où on la connaît sous le nom de « Boc-Bech ». Maurice Barrès en fait mention dans son *Enquête au Pays du Levant.*

Il est aussi difficile de prouver l'authenticité de la nuit de l'erreur des Berbères ou des Ismaïliens que de celles des Vaudois ; mais, du moins, semble-t-il vraisemblable de rattacher l'une et l'autre à un rite agraire qui rappelle la nuit des mystères d'Eleusis, où l'on célébrait l'union de Zeus avec Déméter, c'est-à-dire où l'on jouait humainement le mystère sacré de la nature, pour contraindre la terre à produire une récolte. En effet, les rites qui accompagnent la nuit marocaine, et en particulier la divination d'une bonne ou mauvaise récolte de blé par l'aspersion d'un plat de couscous, selon que le liquide traverse la semoule ou ne suffit pas à l'imbiber, comme les paroles prononcées à Eleusis par le hiérophante, en regardant tour à tour le ciel et la terre : « Fais pleuvoir » et « Deviens grosse », suffisent à démontrer que l'homme primitif jouait le mystère sacré de la nature pour contraindre celle-ci à se plier à son désir (1).

Ces rites de la magie sympathique paraissent avoir été fréquents dans l'agriculture de l'Orient antique et n'étaient pas inconnus du moyen âge byzantin, si l'on en croit l'histoire de Psellos.

Maïmonide et Ibn-al-Awan, auteurs d'un *Traité d'Agriculture* écrit dans l'Espagne arabe du XIIe siècle, nous révèlent des mystères analogues, qu'ils s'empressent d'ailleurs de proscrire : Le « Livre de l'Agriculture Nabathéenne », rempli de formules magiques, héritées de Chaldée, recommandait pour avoir une fructification abondante et précoce d'associer au greffage des arbres un acte d'amour accompli avec une jeune fille « obéissant et cédant sans contrainte ».

Peut-être n'est-il donc pas impossible d'imaginer une survivance, aussi dénaturée fût-elle, et loin de son origine réaliste qui aurait été pratiquée rituellement par les populations barbares des Alpes Vaudoises, dont l'état d'évolution sociale, au moyen âge, ne devait pas être très différent de celui des tribus berbères de nos jours. Nous savons, en effet, que les vallées les plus inaccessibles des Alpes ne furent « colonisées » qu'au XVIIe siècle par les comtes de Provence de la Maison de Barcelone, qui y fondèrent des villes, et il est vraisemblable de penser que cette région si particulariste, qui a conservé encore aujourd'hui sa langue romane, et qui, à l'époque de la Réforme

(1) F. Benoit « Le Mystère de la Nuit de l'Erreur », dans la « Revue Anthropologique 1930, n. 19.

possédait des pratiques religieuses datant des temps évangéliques, avait recours, dans la vie agricole, à un arsenal de formules païennes bien propres à étonner les populations citadines plus évoluées de la vallée du Rhône.

Il est un autre point de contact qui touche de plus près à l'essence de la vie psychique et aux tempéraments religieux des populations sur les deux rives de la Méditerranée, dont les réactions mystiques ont abouti à la même philosophie.

La religion « ésotérique », c'est-à-dire la recherche d'une vérité intérieure, existant en marge de la religion dominante, dont elle est l'interprétation secrète, offre, dans le moyen âge chrétien et musulman, certaines similitudes qui tiennent aux tempéraments des deux races et aux origines mêmes de leurs religions.

Asin Palacios a mis en lumière cette identité d'inspiration qui a fait naître les mêmes sectes d'illuminés en Europe et dans l'Islam. (1)

L'ésotérisme est la religion des initiés, des purs, des Cathares, de ceux qui sont proches de la divinité dont ils ont su reconnaître la « voie ».

Le parallélisme même, si l'on ne veut admettre l'influence, est à lui seul intéressant, en ce qu'il montre l'éclosion d'un même mysticisme dans deux milieux de religion différente (l'exemple de Ramon Lull est probant) mais imprégnés à l'origine d'une philosophie semblable.

La vie religieuse islamique apparaît à ses débuts fortement influencée par la religion chrétienne d'Orient, qui fleurissait aux confins de l'Arabie et de cette Asie méditerranéenne où naquit l'ascétisme. L'Islam, pour les contemporains de Mahomet, n'était qu'une hérésie chrétienne et Mahomet passait à ses débuts pour un ami des chrétiens.

La vie cénobitique de l'Orient était, en effet, loin de choquer les ascètes musulmans, à tel point que celui qui est considéré comme leur maître, Mohammed el Ghazâli, le docteur mystique que le monde musulman put appeler « l'argument décisif de l'Islamisme », disait que le « christianisme ne lui semblait détestable qu'à raison du dogme de la Trinité et parce qu'il niait la mission divine de Mahomet ».

Si l'on ajoute que l'une et l'autre religion avaient subi l'influence des idées néo-platoniciennes, qui semblent avoir donné une même teinte à leur théologie mystique, il ne nous

(1) « Abenmosarra y su escula », Madrid, 1914 ; « El mistico murciano Abenaribi », dans le « Bol. de la Real Academia de la Historia » XCII, 1928 ; « Contacts de la Spiritualité musulmane et de la Spiritualité chrétienne », dans les « Cahiers du Sud : l'Islam et l'Occident », 1935, p. 77, etc...

paraîtra pas étonnant d'observer dans le cours des siècles non seulement un parallélisme de l'ascétisme plus ou moins orthodoxe qui fleurit en marge de la religion, mais d'assister à une action de l'un sur l'autre.

C'est en effet dans l'illuminisme mystique et dans les mouvements religieux qu'il provoqua que réside un des points les plus curieux de rapprochement et de pénétration de la religion catholique d'Occident et de l'Islam.

L'illuminisme chrétien ou musulman est caractérisé par le même individualisme mystique dont Schopenhauer a montré les éléments essentiels, cette indifférence absolue aux choses de la terre, cette abnégation de la volonté et cet oubli de soi qui aboutissent à l'anéantissement dans la contemplation de Dieu. (1)

La fin de l'homme réside dans une ascension extatique qui le divinise à la condition qu'il ait réussi à abolir toute représentation sensible ; face à face avec son Dieu, sans l'interposition d'un culte ni d'un prêtre, il s'unit à Dieu lui-même et « vit Dieu en soi ».

Le comte de Gobineau, dans un livre puissant sur *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale,* où il étudiait le mysticisme musulman — le soufisme — a montré la tendance de cette hérésie de l'Islam à prendre la forme du Quiétisme et à nier la juste part, bien faible si elle existe, que reconnaît l'Islam au libre arbitre, « absolument comme chez nous, les amis de Mme Guyon et les Jansénistes auraient fait si on les avait laissé faire, absolument comme les calvinistes zélés font de nos jours. Ce Quiétisme et non l'Islam, ajoute-t-il, voilà la grande plaie des pays orientaux, et quand je dis orientaux, il faut y comprendre l'Inde musulmane d'une part et l'Afrique de l'autre, tout aussi bien que la Tunisie et l'Egypte ».

Henri Massis, dans sa *Défense de l'Occident,* ne s'y est pas trompé non plus. Il incrimine la philosophie de l'Allemagne, de l'Allemagne luthérienne, cette « Inde de l'Europe », l'appelle-t-il, et prend à son compte la thèse de Schopenhauer, démontrant la filiation de la philosophie kantienne avec la pensée antique.

En Espagne, on peut assister au mélange des mysticismes arabe et chrétien et à leurs réactions sur les doctrines des préréformateurs et de Luther lui-même.

Tout l'illuminisme espagnol est contenu dans la philosophie d'Avicenne, le maître incontesté de l'Aristotélisme qui,

(1) Schopenhauer, « Le monde comme volonté et comme représentation », trad. Burdeau, éd. Alcan, T.I., p. 405.

par un curieux dédoublement de sa personnalité, projeta cependant des vues nouvelles entièrement néoplatoniciennes : « L'homme, dit-il, a la puissance de s'élever au-dessus des lois de la nature, de recevoir des visions et des révélations prophétiques et il a la faculté de rompre les liens du corps et de s'élever à l'union intime de l'esprit suprême. (1)

Cette recherche de la béatitude extatique ne paraît pas très différente dans son expression de celle que professaient Orthlieb de Strasbourg, par exemple, au XIII[e] siècle, et de façon générale tous les mystiques gnostiques de la vallée du Rhin, du Dauphiné et de la Provence : maître Eckart et les Frères du Libre Esprit, à la mystique desquels Luther avoue devoir ce qu'il sait de Dieu, du Christ et de l'homme, et les Albigeois et les Vaudois, ces hérétiques du moyen âge, qui par certains caractères sont les précurseurs de Luther et de Calvin et dont la doctrine est imprégnée d'orientalisme : Cherchant la possession de Dieu, ils assuraient « être Dieu en vertu de leur nature, sans qu'on puisse établir aucune distinction entre Dieu et eux » ou, selon la juste expression de Miguel de Unamuno, identifiaient « penser Dieu et être Dieu ».

Ainsi l'illuminisme de Ramon Lull rejoint-il celui du mystique musulman Ibn-el-Arabi. Né à Murcie en 1165, Ibn-el-Arabi avait suivi à Séville les leçons d'Aboul Abbâs, le Marocain soufi de Séville, et de la soufi fatma de Sévillane, avec qui il entretint des relations mystiques. Pour lui, comme pour les vrais mystiques, la puissance spirituelle est plus forte que la puissance naturelle, celle de la raison : la foi est au-dessus de l'entendement ; elle donne la science infuse. Le moyen de parvenir à la science est donc l'illumination de Dieu, comme l'affirme Ramond Lull. C'est ainsi qu'à Séville, Ibn-el-Arabi reçut la connaissance des sciences naturelles et astronomiques sans livre ni maître,

Ramon Lull, né dans l'île de Majorque, peu après la reconquête par Jacques le Conquérant, instruit dans un milieu arabe et parlant cette langue et le roman, était, de par sa formation même, un chrétien arabisé. Les mœurs musulmanes étaient pour lui chose normale.

Il déclarait lui-même que les sources de son inspiration furent les *soufis* ou *marabouts*, « qui ont, dit-il, la réputation de dire des paroles d'amour qui donnent à l'homme une grande dévotion ». Ribera put ainsi l'appeler dans une étude qu'il donna de sa philosophie, un « soufi chrétien ».

---

(1) La part du Néoplatonisme dans l'œuvre d'Avicenne a été mise en lumière par A. F. Mehren, « Vues d'Avicenne sur l'astrologie », dans « Homenaye a D. F. Codera, » Zaragoza, 1904, P. 206.

Nous avons vu au moyen âge le lien des deux illuminismes ; l'Espagne reconquise, il ne cessa d'exister. Saint Jean-de-la-Croix, au XVIe siècle, paraît être dans la pure tradition du soufisme. C'est dans l'Espagne musulmane mozarabe, pendant sa retraite au couvent de Los Martires, à Grenade, où existait une société musulmane très fermée qui avait conservé les pures traditions soufies, que Jean-de-la-Croix donna la forme définitive de sa pensée. Son dernier historien, le P. Bruno, se plaisant à montrer combien le paysage de Grenade rappelle celui de l'Afrique, paysage fait de contrastes, tour à tour doux et tragique — de beaux jardins d'où l'on découvre une immense plaine et la ligne éclatante des montagnes — reconnaît la possibilité de certaines affinités plus particulières que la similitude du climat et du sol. Jean-de-la-Croix vécut auprès de Morisques qui, malgré les derniers édits de conversion, avaient conservé intacte leur foi. Il connut là Mora de Ubeda que visitaient tant de philosophes et qui entretenait parmi ses coréligionnaires la doctrine mystique d'El Gazâli, dans les dernières années du XVIe siècle.

Le P. Bruno a pu relever de curieux rapprochements entre le vocabulaire mystique de Jean-de-la-Croix et certaines sourates du Coran ou le traité d'El Gazâli lui-même ; et approuvant la thèse hardie d'Asin Palacios, il admet que l'illuminisme espagnol « doit bien plus à l'influence musulmane qu'à celle des mystiques du Nord ». « Il semble, ajoute-t-il, que chez les *Alumbrados* — que l'on appelait aussi *Dejados* — c'est-à-dire abandonnés (abandon de Dieu, Islam), il existe des caractères plus semblables, pour les doctrines et les pratiques spirituelles, à celles des *illuminados* de l'Islam andalou du XIIe siècle qu'à celles des mystiques allemands auxquels on les compare d'ordinaire et dont on les croit à tort les disciples ».

Les points de ressemblance sont donc fortement établis. Nous avons vu que l'illuminisme chrétien tenait par trop de racines au sol qui produisit le soufisme musulman pour qu'il soit possible de nier leur contact. S'il apparaît donc peu vraisemblable de rechercher une vague filiation de l'illuminisme espagnol du XVIe siècle dans le mysticisme allemand et luthérien, peut-être serait-il possible de reconnaître par contre certains liens entre celui-ci et le mysticisme espagnol.

Si l'on analyse, en effet, le mouvement de Préréforme qui se fait jour dès le XVe siècle dans les cercles néoplatoniciens de Florence auprès de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole, on est amené à faire une part importante aux tendances proprement mystiques qui sont à l'origine de la Réforme. Tendances, qui peu à peu se voileront au profit des tendances plus propre-

ment politiques de protestation contre l'Eglise de Rome, mais qui n'en ont pas moins une importance historique dans la genèse de la Réforme.

C'est un mystique, Lefèvre d'Etaples, véritable fils spirituel de Ramon Lull et éditeur de ses œuvres, formé aux leçons de Marsile Ficin et de Pic de Mirandole, qui paraît être le précurseur de la Réforme en France. Dès 1512 il applique son exégèse hérétique au texte de l'*Epitre de saint Paul aux Romains*, dans le sens qui sera celui des Luthériens. C'est lui qui est l'âme du cercle réformateur que crée à cette époque Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux. Un de ses compagnons, Charles de Bovelles, humaniste comme lui et mystique, va en Espagne annoncer le monde nouveau. Un autre, Guillaume Farel, vaudois du Dauphiné, est l'initiateur de Calvin aux doctrines mystiques du protestantisme, c'est lui qui ouvrit la Suisse au calvinisme. Jean Baruzi, dans ses études sur saint Jean de la Croix et les origines mystiques du protestantisme, a montré un moment du contact entre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne. Etudiant un procès célèbre à cette époque, celui du cardinal Carranza, archevêque de Tolède, il fait toucher du doigt la fusion des idées illuministes et protestantes : les doctrines du cardinal sont celles même des Alumbrados d'après lesquelles l'oraison suffit au salut, et le salut se fait parce que l'amour de Dieu produit chez l'homme l'infusion de l'essence divine. L'inquisiteur, Diego de Simancas, ne s'y trompait pas ; il disait expressément que « le langage de tous nos prisonniers protestants est celui-là même que nous trouvons dans le catéchisme du cardinal Carranza » (1).

Amour-adhésion, théorie du salut par la seule foi et l'oraison n'est-ce point ce que disaient en termes identiques le chrétien Ramon Lull et le soufi Ibn el Arabi, affirmant que le but de l'amour spirituel est l'identification qui consiste en ce que l'essence de l'Aimé vienne à être l'essence de l'Amant et réciproquement en ce que l'essence de l'Amant vienne à être l'essence de l'Aimé.

Et comme les néoplatoniciens et les soufis, Luther affirmera que la foi-adhésion parfaite divinise le fidèle et qu'en elle réside toute la vie du cœur : « per fidem fit homo similis verbo Dei » « par la foi l'homme est fait semblable au verbe de Dieu ; mais le Verbe est fils de Dieu, si bien qu'il résulte qu'est le fils de Dieu quiconque croit en lui ». (2)

---

(1) J. Baruzi, « Saint Jean-de-la-Croix et le Problème de l'Expérience mystique », Paris, Alcan, 1924, p. 254 ; « Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'illuminisme en Espagne au XVIe siècle », dans « Congrès d'histoire du Christianisme, Jubilé Alfred Loisy ». Paris et Amsterdam 1828, T. III, p. 153.

(2) J. Baruzi, « Introduction d'un cours sur les diverses interprétations de Saint-Paul au XVIe siècle », dans « Revue de Théologie et de Philosophie », Lausanne, 1929.

Ce ne sont là que quelques-uns des points de contact qui permettent de penser que le génie de l'Orient et celui de l'Occident, du Nord et du Sud, ne sont point si éloignés spirituellement qu'ils peuvent paraître.

Mais le matérialisme qui étend son ombre sur l'Occident n'entraînera-t-il pas la ruine de ce qu'il reste de l'antique Orient ? Ce n'est point à l'uniformisation extérieure d'une civilisation standardisée que se superpose l'Unité méditerranéenne ; mais elle est dans la valeur spirituelle de l'individu, avec ses variétés ancestrales, ses atavismes, ses traditions et ses attaches historiques et religieuses. La concience de cette valeur disparaît devant une nouvelle divinité, abstraite et sans âme, qui ne connaît ni l'Orient ni l'Occident, mais asservit l'Esprit à la Matière — l'Esprit par qui l'homme s'unit, à la Matière par quoi naît la haine.

Fernand BENOIT.

LA VIGNE

à Véra et à René Daumal.

De quel étranglement, thyrse, sors-tu,
Poussé, comme un grand cri, du cep tortu,
Rameau ressuscité tout revêtu
De festons verts et tout riant de vrilles ?
Pan voit le vent vivre à tes reins de fille,
Frémit du sabot double au front pointu,
Marque les pas par ton élan battus.
Du cep meurtri des tambourins têtus
Surgit la flûte verte avec ses trilles,
Le pampre saint ouvre tout grand ses grilles
A l'orgiaque et tragique famille,
Délivrant tout, l'homme et le dieu pattu,

De quel étranglement.

Fruit clair pareil aux fruits du firmament,
Pareil à l'œil où pleure la lumière,
Pareil au corps aimé devant l'amant.
De pourpre noire ou d'or incendiaire,
Salut, fruit noble entre tous fruits de terre,
Fait pour souffrir la cuve et le ferment,
Pour rendre au sang son rouge et son tourment,
Pour nourrir l'âme et sacrer le moment

Fruit clair.

Ai-je dormi ? Est-ce au fond de la mer
Est-ce au sommet d'un mât, couché sur l'air,

Que j'ai dormi ?

Heureux est-il qui goûte au vin promis,
Au vin du sang, et vivant sait le baume,
La tête mise au sein du seul Ami,
Car il boira le vin dans le royaume,
Avec l'Ami boira dans le royaume,
Boira l'Ami, le boira dans sa paume,
Heureux est-il.

LANZA del VASTO.
Marseille 1941.

EURAFRIQUE, MEDITERRANEE ET HUMANISME

Parlez à un Français de France de l'habitant des champs de *doum* et d'asphodèles, du rêveur rude et circonspect dont les tentes, posées comme autant de gigantesques chauves-souris au milieu des solitudes, forment au tissu brillant de la civilisation moderne une sombre lisière de vie primitive : il connaît ou ne connaît pas (c'est tout un quand on connaît mal !) mais les fosses de la Méditerranée sont pour lui de faibles abysses comparées à celles qui le séparent, dans sa pensée, des pasteurs du Moyen-Atlas ou de l'Aurès.

Chose curieuse ! Parlez à des Européens d'Afrique : presque toujours vous constaterez la même ignorance de l'âme africaine profonde, le même sentiment que, franchie la Méditerranée, pionniers du Far Sud et survivants des vieilles sociétés patriarcales constituent chacun un monde fermé, un système clos.

Il n'est pas jusqu'à la moisson recueillie sur place par les psychologues; les poètes, qui, à quelques exceptions près, ne tourne résolument le dos à la véritable Afrique. Ce n'est pourtant faute ni de talents ni de sympathie et de loyauté. *Le roman picaresque,* remarque Robert Raudau, dans la consciencieuse étude qu'il consacre à « *La Vie intellectuelle dans le nord de l'Afrique* », *a la faveur de nos écrivains et attire le public... Le picarisme s'oppose avec force à l'orientalisme dont nous raillons volontiers les envolées lyriques... Plutôt être brutal, mais véridique, que conteur de sornettes.*

D'accord ; mais la vérité dont il est ici question n'est, on ne saurait le perdre de vue avant de généraliser, que celle des rouliers, des ruffians, des aigrefins, de tous ces êtres qui, à l'instar des Cagayous, confondent en eux *les apports de toutes les races méditerranéennes*. C'est une vérité citadine, alors que l'Afrique demeure une terre de fellahs et de pasteurs, vérité dont il n'est pas question de vouloir diminuer l'intérêt d'art : mais vérité d'émancipés, d'évolués, d'affranchis, de pauvres hères, qui ne sont plus ni ceci ni cela — alors que

l'Afrique authentique est restée l'un des bastions de la métaphysique traditionnelle autant que de la vie rude et simple.

Aussi bien, les Africains élevés dans le respect d'eux-mêmes ne se reconnaissent-ils nullement dans cette riche collection de miroirs déformants. Qui plus est, puritains plus encore peut-être par formation que par nature, ils ne comprennent pas notre goût pour ce genre d'étude. Le picaresque ne leur semble même pas amusant. A leurs yeux, la crapule n'est que la crapule. Chacun ayant, en gros, dans ce monde sublunaire, la place et le rang qu'il a mérité d'avoir, l'aisance des Booz peut être considérée comme un signe de *baraka* (de bénédiction), la pauvreté des apôtres et des saints aussi, mais la crapule se présente sous le signe contraire, sous celui de la malédiction. Non seulement elle ne mérite pas, à leurs yeux, que des gens sérieux braquent sur elle leurs loupes, leurs objectifs, mais il leur semble qu'il y a danger à ce que d'habiles sertisseurs la montent en épingle. *Dix péchés sous l'œil de Dieu,* ne peuvent-ils se tenir de murmurer, *plutôt qu'un seul sous l'œil de l'homme !*

Dans une Afrique où même l'incrédulité demeure craintive, conformiste, comment se montrer surpris que l'Afrique fidèle soit une Afrique secrète ?

Certes la foi y prend bien des formes, selon qu'il s'agit de l'homme des tentes ou du citadin, du nomade ou du sédentaire, des « frères » en guenilles des confréries ou des *fqih* rigoristes, brillants et bien rentés, des illettrés au cœur de braise ou des docteurs de « colonnes » — selon, par-dessus tout, la classe des âmes. Mais tous, petites gens et seigneurs, doctes sots, sages ignorants, sont d'accord sur un certain nombre de points, points qu'il y a grand intérêt, pour nous Européens, à préciser : tous croient en Dieu, à la Révélation et au Jugement ; en d'autres termes, que Dieu est ; et qu'Il est Rémunérateur. (On sait que la croyance explicite à ces deux vérités de l'ordre surnaturel constitue aussi aux yeux du théologien catholique, la condition du salut). Tous croient que pour être finalement sauvé il faut au minimum cet atome de foi dans l'unicité qui opère la justification en ce sens qu'il la prépare pour un avenir plus ou moins éloigné. Tel est le sort du Croyant : rentrer tôt ou tard dans le sein de Dieu. Tels sont les fruits présents et futurs de la foi, les grâces tenaces attachées à la foi qui n'aura pas erré pour l'essentiel (Unicité et transcendance de Dieu). C'est cet atome de foi qui fait respecter la Loi, qui aide à ne la point trop transgresser, et qui permet parfois de découvrir la Voie.

Tous savent ou sentent que les âmes doivent être classées selon qu'elles se sont plus ou moins rapprochées ou éloignées de Dieu ; que, par conséquent, vivre doit être une remontée du périssable, du fluent vers le permanent, une élévation vers l'Absolu. Foi, on le voit, non pas seulement africaine, mais nettement eurafricaine !

Du côté européen, un fait essentiel retient leur attention : un nombre croissant d'Européens ont cessé d'admettre les points en question. Et ce sont ces Européens-là qui, de la meilleure foi du monde, au cours des derniers lustres, ont marqué de leur incrédulité les institutions, l'éducation, la philosophie, la science, l'art, la morale, qui ont pris sur eux d'édicter la Loi, d'indiquer la Voie — commettant ainsi le péché considéré comme le plus grand dans toute société traditionnelle : vouloir se substituer à Dieu dans le commandement de ce monde.

Un fossé s'est donc creusé entre l'Afrique croyante et l'Europe sceptique, fossé beaucoup plus difficile à combler que celui qui a toujours existé entre Musulmans et Chrétiens, c'est-à-dire entre *Gens des Ecritures*, d'accord du moins, eux, sur ces points fondamentaux : Dieu est, Dieu est rémunérateur.

Il est vrai qu'un certain nombre d'Africains attirés par les intrépidités de l'esprit critique et sa sereine désolation, séduits par la nouvelle foi (car c'en est bien une, fondée sur le dogme de la confiance en la bonté, en l'intelligence de l'homme, qu'on l'appelle positivisme, scientisme ou matérialisme !) ont paru se rapprocher beaucoup des credo de la jeune et pétulante Europe — de sa croyance notamment à l'interdépendance du progrès matériel et du progrès moral.

Mais alors le concept de Race est venu approfondir le fossé que la « libre-pensée » s'était imaginé pouvoir combler.

Finalement, du fait de la double différence raciale et religieuse, Européens et Africains, là même où ils vivent côte à côte, où ils sympathisent, liés par des intérêts, des habitudes et une estime réciproques, constituent deux mondes qui s'ignorent, deux mondes qui ont oublié jusqu'aux possibles convergences de leurs passés profonds.

C'est ici qu'apparaît l'utilité, la mission du nouvel humanisme : établir effectivement, par le haut, par le meilleur, entre deux mondes non point semblables, mais complémentaires, le contact qui n'a pu s'établir qu'en apparence, et de façon souvent d'ailleurs attristante, par le bas, par le pire. Ceci, non pour fusionner, mais pour se connaître *en tant que fractions d'un même Testament.*

La découverte de la rude Afrique se trouve liée, pour nous, à la connaissance d'une tradition spirituelle singulièrement proche, on vient de le voir, de la nôtre.

Cette découverte ne présente pas seulement, entre autres intérêts majeurs, celui de nous restituer, grâce à une psychologie sonnant juste, à égale distance du picarisme et du romantisme, un Ancien Testament demeuré merveilleusement frais et vivant ; comme aussi de nous rendre à nouveau familières les avenues du Symbole, clef des mondes, arcane des cosmogonies du Poète ; elle nous permet, d'autre part, de méditer avec plus de fruit sur ce qu'était la vie de l'Europe, il y a de cela trois mille ans et plus.

Que l'on veuille bien se reporter un instant aux descriptions des historiens. Ce qu'ils nous disent des Européens quelques siècles avant notre ère fait penser tout de suite à ce qu'il nous est encore donné de voir en Afrique. Pour ce qui est des corps, tout au moins, les mêmes phrases peuvent servir :

Ce stade de la vie sociale... c'est celui du Latium primitif, c'est à la même époque le mode de peuplement normal de l'Italie tout entière, tel que nous le voyons survivre encore dans... la Sabine et le Samnium, au moment de la conquête romaine, et plus tard encore sous Auguste, au témoignage de Strabon, les peuples de l'Apennin central... Une partie de la population vit en état de dispersion complète dans la campagne, le reste s'agglomère dans des villages-refuges où en cas de périls, bêtes et gens viennent à la ronde chercher un abri ; ce sont ces conditions de vie que l'on trouvera plus tard encore chez les Germains et que César, lorsqu'il traversera la Manche, rencontrera en Bretagne...

Les populations primitives du Latium aiment la guerre et le pillage ; encore au stade pastoral, elles mènent une vie non d'agriculteurs et de sédentaires, mais de semi-nomades et de pasteurs...

L'unité politique n'est pas encore la cité mais la peuplade... Les habitants mènent une vie pauvre, dure, et sans bien-être... Peu de ressources, peu de besoins aussi.

L'habitation comportait, ordinairement, deux séries d'annexes, un enclos pour le bétail, un jardin maraîcher pour les besoins de la famille, etc... (Léon Homo, l'*Italie Primitive et les débuts de l'impérialisme romain)*.

Au temps de sa victoire sur Carthage, Rome trouve donc en Afrique des modes d'existence assez proches de ceux dont elle avait l'habitude.

Sans doute a-t-il fallu un effort de sympathie passable-

ment plus considérable au Lorrain Lyautey pour devenir Lyautey l'Africain, qu'au Romain Scipion pour devenir Scipion l'Africain !

Toutefois, la double leçon demeure pour les héritiers de Rome : Européens d'Europe, Européens d'Afrique.

La Méditerranée n'unit plus, comme au temps de Scipion, des pays présentant peu de différences. Elle les unit d'autant moins que les modernes « Méditerranéens » en bien des cas, ont cessé d'être eux-mêmes. Nombre d'entre eux ont oublié ou renié leur mission historique, qui fut de faire le pont entre l'héroïsme hyperboréen et l'héroïsme oriental, entre le rêve du constructeur qui *entend l'appel du minerai* et le rêve d'El Halladj dansant sous ses chaînes avant d'être mis en croix, entre la révolte prométhéenne et la fidélité abrahamique. Combien significative à cet égard apparaît l'œuvre mâle de Mistral ! Hélas ! il semble bien que si l'on peut attendre quelque chose de la révolte nordique, on ne puisse rien espérer tirer d'une Méditerranée infidèle ! Trop avisés, trop ardents, les Méditerranéens ne sauraient s'affranchir sans danger pour eux-mêmes, pour les autres, de disciplines exactement calculées pour mater leur propension *à donner à la vie*, comme dit Beethoven, *les forces de leur vie*, ne gardant rien, ainsi *pour le plus noble, pour le meilleur*. La politique constitue, dans tous les plans, leur tentation constante, alors qu'elle est particulièrement pour eux la dévoreuse d'âmes, la grande force stérilisante, alors qu'elle ne favorise temporellement les individus (un si court moment !) que pour mieux dissoudre les nations. La seule Méditerranée qui compte demeure celle des voyants, celle qui crée en *découvrant*, c'est-à-dire en soulevant les voiles de l'apparence : qui sait identifier ce *réel* de découverte avec le *réel* ancien, montrant ainsi la profondeur des vieilles formules, l'honnêteté bouleversante du classique ; toujours nouvelle et toujours la même — car un pays, tout comme un individu, n'est jamais qu'une minuscule partie de lui-même ; la Méditerranée de Nigidius, de Platon, de Virgile, de Plotin, de Saint Augustin, du Dante, de Mistral — pour oublier un instant celle de la Fable !

Quant à celle des palaces, des tripots et de l'amateurisme, des artistes, des esthètes et des philosophes plus nombreux que les galets de ses plages, on serait, hélas ! tenté de s'écrier : Fleurs et cyprès ! Pompes funèbres de la vraie grandeur ! Spectre apprivoisé de ces Levants où n'importe quel marchand de chiffons ou de limonade roule dans sa tête un plan de réorganisation de l'univers !

Donc, fidèle ou infidèle à son âme à la fois brûlante et austère, réservée et accueillante, — mistralienne ou levantinisée, la Méditerranée sert aujourd'hui de limite au monde occidental. Limite, nous avons essayé de le montrer, fallacieuse ! Limite perfide ! De quel droit, par suite de quelles ignorances, exclure du monde de notre maturité une Afrique qui tend à notre jeunesse — nuit de notre cœur profond, aube de notre endurance, de notre rêve ! — un miroir aussi fidèle ?

Comment écarter du champ de notre méditation un Ancien Testament qui porte en lui l'embryon, l'Image enchantée du Nouveau ? Un Age d'or qui fut notre Age d'or ?

Eternelle jeunesse de la Fable ! Croyez-m'en ! continue-t-elle à nous chuchoter. Croyez-en la promesse des vieux Titans invaincus, colonnes du Serment ! Suivez ce chemin ! Pour vous aussi, âmes à la fois débordantes et désertes, *les murs de fer du Hadès crouleront ! Et fuyant les feux et les supplices, vos pieds joyeux s'envoleront, ô fils de l'homme, jusqu'à ces îles des Bienheureux, voisines du rocher d'Atlas, où sous leurs arbres aux pommes d'or arrosés de l'écume marine, les Hespérides harmonieuses vous attendent... Certes, elles y gardent pour vous les beaux vergers d'immortalité. Sachez-le ! Dans la nuit qui m'entoure, les pâles et lointains éclairs de leurs fruits d'or au travers du gouffre, réjouissent seuls mes yeux !* » (1).

Au moment où la religion du Progrès apparaît soudain si décevante, même à ses adeptes, n'est-il point d'une merveilleuse utilité, pour permettre à l'Europe de faire le point, qu'elle puisse patiemment confronter son savoir de Titan révolté avec les saintes ignorances des pasteurs qui, de façon peut-être providentielle, continuent à lui servir de flancs-garde ?

N'en déplaise à ceux qu'a grisés la mystique de l'Ere de la machine, de l'affiche, du jouet et du mime, la vie des vieilles sociétés patriarcales d'Eurafrique — des hommes du *j'écoute et j'obéis* même lorsque Dieu demande au père d'immoler le fils — mérite d'être reconsidérée avant qu'on s'efforce à l'exclure de la carte spirituelle du monde — de la carte de l'Europe — de la carte de l'humain.

Puisse la touchante fidélité des habitants des tentes couleur de nuit nous aider, en des jours sombres, à mesurer le danger couru par les peuples les plus fiers, les plus sûrs d'eux-mêmes, dès qu'ils cessent de croire aux relations du Ciel et de la terre, aux responsabilités lointaines de l'âme en ce monde et dans les autres, au primat de l'éternel.

François BONJEAN.

---

(1) Elémir Bourges. La Nef.

LE POEME DE LA GRENADE

LA GRENADE AU JARDIN

Amour vainqueur qui mènes toutes choses,
Enseigne-moi comment je dois louer
Le plus beau fruit qui puisse dénouer
Entre mes mains ses beautés entrecloses,
Cette grenade au contour si parfait
Que je n'en sais, quelle qu'en soit la grâce,
Même de loin, aucun qui le dépasse
Pour la douceur de son accueil secret,
Fût-ce la pomme, ou celui que l'automne,
S'il gonfle encor le divin cognassier
A la faveur d'un souffle nourricier,
Se tresse au front pour dernière couronne.
Chacun, selon ses diverses humeurs,
Et que l'été se fasse leur complice,
Exhale au ciel son intime délice
Comme un jardin de suaves odeurs.
L'un, bien qu'au goût il ne soit qu'amertume,
Devance l'autre ou tantôt le poursuit,
Et toi, grenade, et ta fleur et ton fruit,
Quel baume en vous s'épuise et vous consume ?
Par-dessus tous, combien je t'aime mieux
De ne pas être en parfums répandue,
Mais à ce point scellée et suspendue
Sur ton trésor le plus mystérieux.
Car ta richesse est tout intérieure,
Que nul ne voit, grain par grain se pressant,
Sous ton écorce et ton poids mûrissant,
Bientôt s'accroître et s'enfler d'heure en heure,
Jusques au jour où, selon son loisir,
Ainsi la branche avant qu'elle s'effeuille,
Tu condescends à la main qui te cueille,
Juste au moment qu'il fallait te saisir.

GRENADE SAUVAGE

A peine hier fleurissante,
Elle et son présage obscur,
Cette grenade naissante
D'entre les fentes du mur,
Pour que son fruit près d'éclore
Arrive à maturité,
Qu'il faudrait longtemps encore
Que se prolonge l'été.
De quoi le ciel qui la presse
En vain de s'épanouir,
Va-t-il, malgré sa promesse,
Languissamment la nourrir,
Sauf d'un peu de terre ingrate
A lui mesurer le bien
Que sa lenteur délicate
Souhaite pour seul soutien ?
Mais de sa mortelle étreinte
Forçant le passage étroit,
A travers tant de contrainte
Cependant elle s'accroît,
Jusqu'à ce qu'au temps propice
Que lui prête la saison,
Elle achève le prémice
De sa jeune floraison.
Grenade, lasse d'attendre,
Et qui sans doute demain
Rempliras d'un poids si tendre
Le simple creux de ma main,
De quelle soif étanchée
Viendrais-tu combler mon cœur,
Que tu garderais cachée
Sous ta précoce verdeur,
Ou plutôt de quelle ivresse
Dont le goût est plus amer,
Dans le désir qu'il nous laisse,
Que l'écume de la mer ?
Reste, ne hâtant d'avance
Le soin de m'en avertir,
A ce point de convergence
Où je n'ai qu'à départir
Ce qui me plaît davantage

De ton charme ou du regret
Entre lesquels se partage
Mon plus incertain souhait,
Sans que je puisse connaître
Quel sort meilleur m'eût souri,
Toi qui la veille peut-être
Auras pour d'autres mûri.

FLEUR DE GRENADE

A travers la haie entr'ouverte,
Si le mois de mai s'aguerrit,
Une grenade qui fleurit
A sa corolle découverte.
Elle pointe, et bientôt pressant,
De peur que le gel ne renaisse,
Son aventureuse promesse,
En éclat sur toutes croissant
Elle va, tandis qu'autour d'elle,
Combien encore à la faveur
De leur innocente primeur,
Enchantent la saison nouvelle !
Blanche est la fleur du néflier,
Et, telle une joue enfantine,
Aussi rose que l'églantine
Et pudique à se déplier,
Celle, aussitôt qu'elle est déclose,
Où le tendre coing pubescent
En son mystère adolescent
Pas à pas se métamorphose.
Or, chacune n'a de beauté,
Ou prématurée ou tardive,
Que dans la suite fugitive
De son humble ingénuité,
Et, le temps qu'il faut qu'elle assure
Le fruit qu'en germe elle nourrit,
Au vent qui passe dépérit
Plus vite encor qu'elle ne dure.
L'autre à son tour n'a qu'un moment,
Mais, toute pourpre et toute flamme,
Sur son rapide épithalame

Brûle si glorieusement,
Qu'on croirait déjà, par avance,
Que le plus beau mois de l'été
A sa rencontre s'est hâté
Dans sa divine insouciance
A consentir que nulle fleur
Ne cède qu'à sa propre chute,
Sans qu'un souffle d'air lui dispute
Son poids d'azur et de chaleur.
Quoi que ton dessein te conseille,
Ou que tu la veuilles choisir,
Selon ton plus rare désir,
Pas même ouverte de la veille,
Sinon dès son premier matin,
Tant que sa jeune grâce ignore
Quel sort à la prochaine aurore
Lui garde son nouveau destin,
Ou qu'enfin, au degré suprême
De son épanouissement,
Il semble qu'indifféremment
Elle vient s'offrir d'elle-même,
Redoute plutôt que soudain,
Plus à son charme elle se prête,
D'une déchirure secrète,
Elle ne rougisse ta main.
Serait-ce un rameau d'aubépine
Avec elle s'entremettant,
Et qui te transperce à l'instant
Que sa tige vers toi s'incline,
Ou bien qu'elle porte caché
Un aiguillon qui s'appareille
A ce dard brûlant que l'abeille
Laisse à l'endroit qu'elle a touché ?
Si brève soit sa meurtrissure,
C'est maintenant jusqu'à ton cœur
Que de cette grenade en fleur
S'approfondira la blessure,
Et, par un chemin qui descend
Aux sources mêmes de ta vie,
Que va retenir asservie
La force aveugle de ton sang,
Celle dont la teinte vermeille
Autant que d'amour est couleur
De la plus cruelle douleur

Qui toujours en toi se réveille,
Puisqu'elle a pour condition
De n'être jamais désarmée,
Et plus que toute autre nommée
Fleur aussi de la Passion.

GRENADE SECRETE

De ces grenades mêlées,
Et des contraires douceurs
Que chacune avec ses sœurs
Pour toi garde accumulées,
Laquelle te promettrait,
Sans crainte de les confondre
Qu'au dedans vienne répondre
A ton plus lointain souhait,
Celle que tu dois peut-être,
Ne serait-ce qu'au hasard
De la main ou du regard
D'entre toutes reconnaître
A l'écorce d'ambre et d'or
Où, comme un rayon d'abeilles,
De ses opaques merveilles
Elle a couvé le trésor ?
L'une, d'abord entr'ouverte
Et par moitié se fendant,

De sa fraîcheur cependant,
A peine s'est-elle offerte.
Pas plus qu'une goutte d'eau
Sur ta bouche ne demeure
Sitôt après qu'elle effleure
Le passage du ruisseau,
A sa chair blanche ou rosée
Aura-t-elle seulement,
L'intervalle d'un moment,
Ta soif amère apaisée ?
Ainsi d'amour va le jeu
Et l'inconstante mesure,
Puisque rien ne t'y rassure,
Et qu'il s'en manque de peu

Que d'une claire fontaine
Autant te laisse altéré
De son mirage doré
Une grenade incertaine.
Mais l'autre, si le désir
Qui dévore ta poitrine
A son envers la devine
Telle qu'il faut la choisir,
Ah, qu'elle soit plus encore
Couleur de ce sombre vin
Dont l'âme jusqu'à la fin
Dans ton âme s'incorpore.
Car son fruit noir et pourpré
Par l'union fraternelle
De sa matière charnelle
Et de son esprit sacré,
Est le même où Proserpine,
Sans doute, au seuil infernal,
Echangeant le ciel natal
Pour sa nouvelle origine,
Dans un seul grain a goûté,
Unique et double déesse,
L'alternative jeunesse
De son immortalité.

TRIOMPHE DE LA GRENADE

L'automne éclate, orgueil des saisons et des mois,
Dans son opulence vermeille,
Et sa main, sans compter, vient à pleine corbeille
Rompre tous ses fruits à la fois.
Lequel ramasserai-je, ou bien de quelle ivresse
L'autre me devra-t-il combler,
Qui peut-être en un seul pour moi va rassembler
Leur universelle richesse ?
Eté, près de finir, j'ai goûté tous les tiens
Sans en épuiser l'abondance
Ni leur profonde amande où je croyais d'avance
Trouver le plus cher de mes biens.
Mais que sont-ils, auprès de la source innombrable
Qu'à son tour, avant qu'il ait fui,

L'automne, en s'épanchant, me dispense aujourd'hui
Dans sa plénitude admirable.
Ah, puissé-je, les siens, y chercher plus encor,
Et jusqu'à leur goutte suprême,
La substance où je sens que je deviens moi-même
Leur indivisible trésor,
Fût-ce l'humble myrtille, ou la mûre épineuse
Qui vous ensanglante les doigts
A la surprendre au fond de ses buissons étroits,
D'une épaisse pourpre vineuse,
Chacune étant semblable au teint du raisin noir
Dont la grappe épanouissante
Attend, de plus en plus gonflée et mûrissante,
Que je la dispute au pressoir,
Avec celle qui fait au dehors transparaître,
Douce comme une joue en fleur,
Ou sa pulpe dorée ou la tendre rougeur
De l'aurore prête à renaître.
A mes lèvres pourtant, après qu'ils ont tari
Autant d'espoir et de largesse,
Malgré l'heure tardive et sa longue promesse,
Que je n'en fus jamais nourri,
Que laissent-ils, sinon l'oublieuse fumée
D'un parfum rapide et furtif
Qui ne tiendrait pas même à son reste évasif
Une amphore vide embaumée ?
Non, toi seule du moins auras su prévenir,
Grenade, un instant dominante,
La chute successive où l'année inclinante
N'est bientôt que son souvenir.
Que ce soit grain à grain, ou bien à pleine bouche,
Lorsque, à demi te partageant,
La mienne, et ton écorce entre elles s'échangeant,
N'en forment qu'une qui se touche,
Seul aussi, traversé d'un invisible trait,
Je saurai de quoi je suis ivre,
Et quel dieu vers mon cœur se glisse et le délivre
De son fardeau le plus secret.
Car, aurais-tu grandi sur le thyrse bachique,
C'était pour ma meilleure part
Qu'en silence déjà tu croissais à l'écart,
Puisque, sous une espèce unique,
Tu m'avais réservés, o toi, le dernier miel
Pris à ma dernière vendange.

Et ce vin et ce pain qu'en toi je bois et mange
Dans leur principe essentiel.
Ainsi se changerait le sort d'un autre Orphée,
Qui, maître de son âme enfin,
Y confond désormais par un accord divin
Son Eurydice retrouvée,
Et, plutôt que sa chair déchirée en lambeaux
Leur serve d'affreuse pâture,
Comme jour après jour l'éternelle Nature
Ressuscite de ses tombeaux,
Fait au contraire en lui, de vous toutes, grenades,
Son incorruptible aliment,
Afin d'y convertir leur plus pur élément.
Ruisseler le sang des Ménades.

François-Paul ALIBERT.



IV

QUELQUES ASPECTS DE LA PENSEE MANICHEENNE A L'EPOQUE CONTEMPORAINE

> « *L'Homme se trouve placé sur les limites du temps et de l'éternité, entre la raison et les sens. Il participe de ce double état, de l'une et de l'autre extrémité. Il se tient debout, en quelque sorte, à l'horizon de la Nature* ».
>
> *Giordano BRUNO,*
> De Causa, principio et uno
> *IIe Dialogue.*

La dialectique du bien et du mal, du bonheur et du malheur, dont l'alternance rythme le destin de l'humanité, a toujours été un des problèmes essentiels posés à la conscience humaine. C'est qu'il y a une permanence de l'inquiétude, en quoi se résout continuellement l'essentiel de l'activité intellectuelle.

Aujourd'hui encore, il n'est pas possible de considérer le problème posé par les rapports du conscient et de l'inconscient, tel qu'il se présente par exemple dans l'analyse freudienne, autrement que comme la traduction moderne et scientifique de l'antique préoccupation universelle.

Un même dilemme anime toujours la pensée religieuse et philosophique, les mythes aussi bien que les systèmes scientifiques, qui ne sont, en définitive, que la tentative rationnelle et purement occidentale pour échapper au malheur que nous portons en nous au nom d'un bonheur que nous sentons possible. On voit par là combien le manichéisme est actuel dans la mesure même où le problème qu'il prétend résoudre est lui-même éternellement humain. Il constitue une solution entre autres à une contradiction douloureuse qui laisse toujours l'homme inquiet et désemparé.

Mais il appartient à cette solution d'être plus étroitement conforme au génie occitanien. Elle est l'exemple d'une réac-

tion typique des hommes de notre terre, la marque profonde de leur pensée. Ses thèses puisées aux sources des ésotérismes nés, peut-on dire, avec l'exercice même de la pensée humaine, atteignent une originalité, une couleur bien particulières. Or, nous pensons que l'homme du Midi présente une orientation psychique telle qu'il est, consciemment ou non, sensibilisé à la pensée manichéenne.

Nous avons cru, en conséquence, intéressant d'offrir quelques exemples de cette survivance souvent inconsciente chez les penseurs les plus divers et par là même d'apporter sur un plan particulier et précis un témoignage de la persistance et de la puissance dans le temps de ce génie d'Oc que les « Cahiers du Sud » s'efforcent de définir aujourd'hui.

Le choix que nous avons fait : Pierre Bayle, Alexandre Guiraud, Alexandre Soumet, Barthez, n'est pas arbitraire. Il y a du premier au dernier de ces écrivains une progression dans la pensée qui, en dépit d'intérêts intellectuels divergents, nous permet d'examiner plusieurs aspects de la doctrine manichéenne. C'est ainsi que nous passons d'un ésotérisme dualiste qui s'affirme sans conteste chez Bayle à un ésotérisme monothéiste avec Soumet. Nous avons complété cet aperçu par quelques regards sur le médecin Barthez, dont le vitalisme a animé si longtemps les théories médicales de l'Ecole de Montpellier. Nous aurions pu évidemment y ajouter des noms célèbres comme, par exemple, Fabre d'Olivet, Auguste Comte, etc... Mais l'étude de leurs œuvres, outre qu'elle n'eût rien ajouté à notre argumentation, ne pouvait, sans difficultés, être introduite dans le cadre forcément étroit d'un article. C'est la raison pour laquelle nous les avons négligés.

Une dernière observation destinée à ne laisser subsister aucun doute dans l'esprit des lecteurs : Il ne s'agit pas ici de prouver que les hommes dont nous analysons ci-après les thèses, sont des disciples de Manès, des initiés ou qu'ils se donnent comme tels. Il s'agit de délimiter dans les conceptions d'hommes issus de la terre méridionale la permanence d'un courant de pensée métaphysique, qui ressurgit de temps à autre et vient affleurer à la surface de leur pensée.

On a lu, par ailleurs, sous une plume plus autorisée que la nôtre, l'exposé du manichéisme cathare. Mais il nous semble nécessaire d'indiquer en tête de ce travail les caractères essentiels des thèses manichéennes auxquelles nous confronterons la pensée des écrivains qui nous intéressent.

Le fait central de ce corps de doctrines, c'est l'esquisse

d'une dialectique du bien et du mal, qui puise sa raison d'être dans une constatation d'expérience.

Dans le monde objectif, aussi bien que dans la conscience humaine, le bien et le mal se succèdent et alternent : La vie est une succession de bonheurs et de malheurs, de joies et de douleurs. Mais ces deux termes offrent un caractère remarquable : ils coexistent dans une relativité réciproque et nécessaire. Le bonheur n'est jamais total et non plus le malheur. En un autre sens, un mal est parfois la cause immédiate d'un bien plus lointain et, au contraire, ce que nous nous immaginions être un bien, s'avère un mal à la suite de la faiblesse de notre prévision.

Il suit de là que deux Principes semblent engagés sur cette terre en une lutte perpétuelle, telle que leur activité réciproque s'interpénètre et se nuit. Il y a là le dessin d'un mouvement dialectique, dont le progrès constitue, selon les manichéens, l'essence même des phénomènes. Le bien n'est jamais total et le mal de même : cela n'est admirablement vrai que sur le plan des apparences. Il y a en ce monde, pour le bon principe, impossibilité à faire régner totalement le bien, mais le mauvais ne peut non plus assurer le triomphe du mal. De même qu'un ordre fortuit ne peut pas subsister longtemps sans avouer qu'il n'est que désordre, de même le mal moral ou physique tourne toujours à un bien supérieur, qui l'inclut, sans le changer de signe sur son plan inférieur : par exemple, Dieu et les Juifs veulent de même façon la mort du Christ, mais pour Dieu seul qui prévoit le destin total du Rédempteur, cette mort présente un tout autre sens et c'est bien pourtant parce qu'elle est mal dans l'esprit des Juifs, qu'elle peut devenir un bien suprême...

Le mal est le domaine exclusif de la matière, c'est-à-dire le domaine de l'illusion. N'oublions pas que Satan est mensonge pur et que son royaume est strictement inexistant au regard de Dieu et vis-à-vis de l'Un. On conçoit que les Cathares aient ainsi admis sans ridicule la coexistence de deux royaumes du Bien et du Mal. Il n'y a interférence du néant et de l'être que chez l'homme qui est accidentellement tombé dans un mode d'être qui n'est pas le sien et qui peut penser le néant en en prenant une certaine idée négative. Et c'est essentiellement chez l'homme que le mal apparaît comme relatif, puisqu'il enveloppe toujours dans l'âme la possibilité d'un bien supérieur, qui ne peut avoir le mal que comme condition nécessaire. Il y a donc chez les Cathares une sorte de dialectique, qui pose qu'il n'y a pas de bien sans mal, ni de mal sans bien.

Mais on voit alors du même coup que l'antagonisme du bien et du mal ne peut avoir de sens que sur le plan du multiple et de l'illusoire. Le véritable principe du bien est tel qu'en lui le bien et le mal ne sont pas perçus contradictoirement. En regard de ce principe transcendant, cet antagonisme s'efface, devient inconnaissable et « plus que Bien », au sens même où Scot Erigène, dont la pensée en bien des points rappelle la pensée manichéenne, dit que Dieu est « plus qu'Etre » (plus quam est, est).

Tel est le sens de la dialectique manichéenne. Nous ajouterons que, pour les Cathares, il y a, en conséquence, une libération possible du mal et que, selon leur doctrine, tout doit être sauvé de ce qui existe en ce monde, lorsque les temps seront révolus. La voie de la libération de l'âme, c'est la voie intellectuelle. qui mène à la prise de conscience par l'esprit de sa nature d'esprit, de son appartenance au lumineux « logos » universel. Par cette voie l'esprit se détache peu à peu de la matière et revient se fondre dans cette lumière primordiale, dont il est une parcelle évadée.

Notons encore que dans cette ascèse graduelle, ce progrès de l'esprit vers son essence, l'homme est continuellement sollicité par ce qu'il quitte, par cette matière maléfique, instrument du pouvoir satanique, et nous aurons un aperçu suffisant des thèses hérétiques pour l'intelligence des études qui vont suivre.

PIERRE BAYLE

Pierre Bayle (1), connu dans l'histoire de la pensée française comme le précurseur des idées de tolérance et le critique de la méthode d'autorité, est né au Carlat en Ariège. Par sa mère, Jeanne de Bruguières, il appartient à l'une des plus vieilles maisons du pays de Foix. Peut-être la tradition orale, les légendes sur l'hérésie albigeoise, dont le souvenir reste vivace en ces régions, ont-elles enchanté son enfance et marqué son inconscient de leur empreinte profonde ?

Quoi qu'il en soit, un fait d'ordre affectif nous semble très important pour l'explication de son orientation spirituelle. Nous songeons à l'emprisonnement de son père et de

(1) Tous les textes cités sont tirés des termes « Manichéens » et « Pauliciens », du « Dictionnaire Historique et Critique ».

son frère pour crime d'hérésie, à leur mort en captivité. Une haine tenace de la religion catholique, parfois masquée des artifices du style, où l'incline la prudence, semble avoir puisé sa raison d'être dans le choc émotif consécutif à ces événements. Nous songeons encore à la Révocation de l'Edit de Nantes et aux dragonnades, qui semblent avoir soulevé en lui une violente indignation. C'est alors qu'il écrit dans un livre intitulé « Ce qu'est la France toute catholique sous le règne de Louis XIV » : « Les moines, les prêtres sont une gangrène, qui ronge toujours et qui chasse du fond de l'âme toute sorte d'équité naturelle pour y introduire à la place la mauvaise foi et la cruauté. Les triomphes des catholiques sont plutôt ceux du déisme, que ceux de la vraie foi ; ceux qui n'ont d'autre religion que celle de l'équité naturelle ne peuvent s'empêcher de dire que Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives..., mais que des esprits ennemis de notre repos sont venus, de nuit, semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, destinés à être une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices ».

Cette attitude qui le dresse contre l'église catholique n'est pas faite pour atténuer les accusations d'hérésie qui le poursuivirent toute sa vie et après sa mort. C'est ainsi qu'en 1774, soixante-dix ans après sa disparition, un commentateur littéraire, l'abbé S... de Castres, dans un ouvrage intitulé « Les trois siècles de la littérature française », pouvait écrire : « On est souvent tenté de rire, en le voyant s'échauffer pour redonner l'existence et du poids à de vieilles erreurs, à de faux systèmes discrédités depuis plusieurs siècles... » Et en 1845 encore dans le « Dictionnaire des Hérésies, des erreurs et des schismes », Pluquet s'efforce de réfuter les erreurs de « Monsieur Bayle ».

En quoi consiste donc l'hérésie baylienne ?

Précisément, dans sa façon de poser le problème du mal et de le résoudre. Il prend pour point de départ l'expérience journalière. L'existence du mal dans le monde se révèle hors de nous et en nous : S'agit-il des phénomènes de la nature ? Nous voyons toutes sortes de calamités s'abattre sur l'humanité : l'inondation, la sècheresse, les orages et la rigueur des saisons, etc... En un mot, la nature est un spectacle permanent de « désordres et d'oppositions ». Et encore, dit Bayle, j'accorde que la discussion sur ce point est possible : « On peut admettre que toutes ces perturbations sont explicables soit par les facultés que Dieu a données aux corps, soit par

les lois du mouvement qu'il a établies, soit par le concours de causes occasionnelles » ; mais il n'en est pas de même du mal moral : « Les cieux et tout le reste de l'univers prêchent la gloire, la puissance et l'unité de Dieu, mais l'homme, l'homme seul, ce chef-d'œuvre de son créateur entre les choses visibles, fournit de très grandes objections contre l'unité de Dieu ».

C'est que l'homme est à la fois mauvais et malheureux : « Chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain : il suffit de vivre cinq ou six ans pour être convaincu de ces deux articles ; ceux qui vivent beaucoup connaissent cela encore plus clairement ; les voyages sont des leçons perpétuelles là-dessus : Ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l'homme, partout des prisons et des hôpitaux, partout des gibets et des mendiants... L'histoire n'est à proprement parler que le recueil des ruines et des infortunes du genre humain ».

Ainsi le mal est partout répandu. Il est nécessaire d'en rendre compte. L'examen des thèses de l'orthodoxie catholique nous montre qu'elles sont impuissantes à fournir une explication satisfaisante. Les Chrétiens posent en principe l'infinie perfection de Dieu « souverainement bon, souverainement puissant, souverainement sage, souverainement saint ». Or, « si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon et puissant, peut-il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin ? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations ? Peut-il commettre tant de crimes ? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature criminelle ? La souveraine bonté jointe à une puissance infinie ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage et n'éloignera-t-elle pas tout ce qui pourrait l'offenser et la chagriner ? » Il est évidemment contraire à l'infinie perfection de produire ce qui la limite et, en un sens, la nie. Dieu ne pouvant être nié dans ses attributs essentiels, ne saurait être l'auteur du mal. Il faut donc admettre un second principe, dont l'essence est le mal et qui ne s'attache à produire que le mal.

Mais ici Bayle se heurte à l'objection classique : l'existence du libre-arbitre, qui entraîne en ses conséquences le péché. Lors de la création, dit-on, l'homme n'était point méchant, mais Dieu lui avait octroyé le bien le plus précieux : la liberté de se déterminer soi-même. Il est tombé dans le péché pour n'avoir point suivi les lumières de sa conscience et avoir abusé de sa liberté. Dieu souverainement juste autant

que bon l'a puni pour cette faute. Dieu n'est point cause du mal moral, il l'est du mal physique comme punition du mal moral.

Bayle construit la réfutation de cette thèse classique en envisageant la question du libre-arbitre à un double point de vue : Existait-il en l'homme une inclination au mal en faveur de laquelle il se serait librement décidé ? Ou, au contraire, l'homme a-t-il choisi le mal en vertu d'une auto-détermination, à partir d'une liberté d'indifférence ?

L'absurdité de la première hypothèse est, selon lui, éclatante : « Si l'homme était l'ouvrage d'un principe infiniment bon et saint, il aurait été créé, non seulement sans aucun mal actuel, mais aussi sans inclination au mal, puisque cette inclination est un défaut qui ne peut pas avoir pour cause un tel principe », par conséquent l'homme ne pouvait se décider au mal en vertu d'une inclination préexistante.

Il reste donc la deuxième hypothèse, selon laquelle l'homme avait la force de se déterminer lui-même sans motifs préalables. Elle est insoutenable et peut être réfutée par une double argumentation. « En premier lieu, nous n'avons aucune idée distincte qui puisse nous faire comprendre qu'un être qui n'existe point par lui-même agisse par lui-même. Par conséquent le libre arbitre donné à l'homme n'est pas capable de se donner une détermination actuelle, puisqu'il existe incessamment et totalement par l'action de Dieu », et l'homme se décide au mal en vertu d'une détermination préexistante. Ce qui nous ramène à la première hypothèse dont nous avons démontré l'absurdité. En second lieu, « on peut se demander, pense Bayle, si Dieu a prévu que l'homme se servirait mal de son franc-arbitre ? Si oui, on admet que Dieu a prévu le péché et on ne comprend pas qu'il n'ait point empêché cette éventualité ». Et s'il n'a point prévu la chute de l'homme « il a du moins jugé qu'elle était possible, puis donc qu'au cas qu'elle arrivât, il se voyait obligé de renoncer à sa bonté paternelle pour rendre ses enfants très malheureux, il aurait déterminé l'homme au bien moral, comme il l'a déterminé au bien physique : il n'aurait laissé dans l'âme de l'homme aucune force pour se porter au péché. Voilà à quoi nous conduisent les idées claires et distinctes de l'ordre, quand nous suivons pied à pied ce que doit faire un principe infiniment bon. Au lieu de donner le franc-arbitre à ses créatures il veillera toujours efficacement pour empêcher qu'elles ne pèchent ».

L'affirmation de l'existence des deux principes : le Bien et le Mal apparaît donc comme le résultat non seulement d'une expérience, mais encore d'une nécessité logique.

Dans l'article « Pauliciens », Bayle reprend la discussion du même problème en se plaçant au point de vue psychologique.

Il attire notre attention sur deux notes dominantes de notre affectivité : « Les joies de la vie, écrit-il, ne sont sensibles qu'à proportion qu'elles nous délivrent d'un état fâcheux, elles traînent après soi le dégoût pour peu qu'elles durent ».

Supposons que nous ne dépendions que d'une cause toute puissante, infiniment bonne, infiniment libre et qui dispose de tous les êtres selon le bon plaisir de sa volonté, il est évident que les variations de notre climat affectif deviennent dans ce cas incompréhensibles ; la joie devrait être pure sans être mêlée d'aucun dégoût, car il est de l'essence de l'infinie bonté de ne produire que de la bonté. On pourrait, pense Bayle, risquer une explication d'ordre physiologique et attribuer les variations affectives à la structure du cerveau, aux « fibres » qui le constituent, selon son expression. « Mais les fibres de notre cerveau ne peuvent pas être cause que s'affaiblissent nos plaisirs, car (d'après les notions catholiques) Dieu est l'auteur unique de la matière, il est tout puissant et rien n'empêche qu'il n'agisse selon toute l'étendue de sa bonté infinie : il n'a qu'à vouloir que nos plaisirs ne dépendent pas des fibres de notre cerveau et, s'il veut qu'ils en dépendent, il peut conserver éternellement ces fibres dans le même état. On ne peut donc expliquer nos expériences internes que par l'hypothèse des deux principes. Si nous sentons du plaisir, c'est le bon principe qui nous le donne, mais si nous ne le sentons pas tout pur et si nous en sommes bientôt dégoûtés, c'est parce que le mauvais principe traverse le bon. Celui-ci lui rend la pareille. Il fait en sorte que la douleur soit moins sensible par l'accoutumance et qu'il nous reste toujours quelque ressource dans les plus grands maux... Le principe du Bien ne peut nous faire tout le bien qu'il souhaiterait, le principe du Mal de même ». Tout ne s'explique admirablement que selon l'hypothèse manichéenne. On voit ici l'esquisse de cette dialectique que nous avons signalée et décrite. C'est bien en l'homme et parce qu'il est homme qu'elle apparaît. Les nuances de la lutte entre le bien et le mal sont ici parfaitement dessinées. Nulle autre créature ne peut éprouver semblable conflit, puisqu'en l'homme seul se rejoignent Etre et Néant.

Le manichéisme de Bayle est incontestable ; le problème du mal l'a hanté. Dans la presque totalité de ses œuvres, dans sa correspondance en particulier, il en parle avec plus ou moins d'abondance et l'on peut se demander si, en définitive, la raison profonde de sa tolérance n'est pas le résultat de sa

conviction que le mal qui pèse sur l'homme est fatal et, sans bornes, sa faiblesse à l'écarter. Mais, comme on le voit, il n'y a rien, chez lui qui sorte des notions exotériques et dualistiques les plus courantes. Bayle s'en tient au phénoménal. Nous allons voir dans l'œuvre de Guiraud s'esquisser un progrès dialectique qui trouve chez Soumet sa conclusion naturelle.

ALEXANDRE GUIRAUD

Le baron Alexandre Guiraud (1) est originaire de Limoux (Aude). Moins connu que Pierre Bayle, il illustre, en un sens, plus complètement notre thèse, parce que, catholique convaincu, ses tendances à l'hérésie apparaissent plus involontaires. Au cours d'une vaste tentative, d'ailleurs inachevée, pour écrire une philosophie catholique de l'histoire, il est amené à repenser et à développer toute la doctrine de l'Eglise.

Son premier ouvrage, qui est consacré à la création du monde jusqu'au déluge a pour centre d'intérêt le problème de l'origine du mal.

Toute son œuvre, inspirée de la lutte des deux principes, nous situe d'emblée au cœur du manichéisme. Quelques-uns de ses contemporains ne s'y sont point trompés et, comme Bayle, il subit force critiques et objections. Il y répond dans une lettre adressée à M. Bonnetti, Directeur des Annales de Philosophie chrétienne, où il écrit notamment : « Une chose m'importait plus que le succès actuel de mon livre, c'était d'assurer et de bien établir la pureté de ses doctrines, la justesse de ses recherches et, si j'ose le dire, enfin, l'orthodoxie de ses témérités ».

Entre autres témérités, il discute la plus grave.

« Permettez-moi, Monsieur, de discuter ces reproches.

— Où sont-ils ? Quels sont-ils ?

— Un des plus graves n'est-il pas d'avoir fait la part trop belle à Satan ? On verra pourquoi, si l'on se donne la peine de lire mon livre. Au reste le rôle que joue Satan en ce monde est malheureusement plus important que celui de Dieu même, comme l'atteste le peu d'élus de l'Evangile ; et c'est pour cela sans doute que le Christ l'a nommé le Prince et Saint-Paul le Dieu ».

Nous voulons précisément démontrer que la part faite à Satan est la source de son hérésie.

---

(1) Tous les textes cités sont tirés de « Philosophie catholique de l'Histoire ». Paris. Debecourt, 1841.

« Si l'œuvre manichéenne, écrit Guiraud, s'est montrée si obstinée, si vivace, n'est-ce pas justement parce qu'elle n'était que l'extension déraisonnable d'une vérité ? (T. II, p. 312).

Cette vérité, l'auteur la reprend à son compte, et pose avec force l'existence des deux principes : « En présence de la personnalité de Dieu, de l'entité divine que l'Eglise enseigne hautement et qu'il n'appartient à aucun chrétien de nier, nous plaçons la personnalité du mal, l'entité satanique ». (T. II, p. 261). Les deux principes ont chacun leur royaume bien défini : « Ce qui n'est plus en Dieu est hors de Dieu et de même que nous avons déjà appelé le mal, avec Saint-Augustin, la négation du bien, on peut dire que Satan est la négation de Dieu et qu'il « possède » tout ce que Dieu ne possède pas. » (T. II, p. 160). Enfin une lutte incessante les divise, qui chaque jour se manifeste dans le monde : « Dieu pour des motifs qui nous sont cachés n'est pas l'auteur du mal, mais permet et concède à l'auteur du mal sa puissance... Il souffre qu'il se pose incessamment vis-à-vis de lui, vis-à-vis de toutes ses œuvres. Il a lutté avec lui sur cette terre, il lutte encore tous les jours contre lui avec son esprit saint dans le cœur de tous les fidèles ».

Il faut donc admettre en face de Dieu, un principe distinct et qui lui est hétérogène. C'est bien parce que ce principe positif existe que le mal que nous constatons est, sur notre plan, un véritable mal : « Le mal qu'il est impossible de méconnaître en ce monde, trouve là (en Satan) son explication, le mal moins négatif, plus réel que la plupart des pères ne l'ont prétendu ». (T. II, p. 270). Mais quelle sorte de réalité convient-il de reconnaître au mal ? C'est cette réalité matérielle qui caractérise notre monde par rapport à la réalité spirituelle du royaume de Dieu : « Le pouvoir de Satan a été tel que, de ce monde où il a été rejeté, il a réussi à modifier l'essence. Dès lors Satan a été l'esprit des ténèbres, le Prince du monde, l'Oppresseur de la terre ». (Tome II, page 273) (1).

(1) Très nombreux sont les passages où l'auteur affirme expressément l'existence des deux principes ; en voici quelques-uns : — « Enflé de ses beaux succès, Satan se déclare le rival de Dieu ; il abolit son culte par toute la terre ; il se fait adorer en sa place ; et c'est pourquoi l'apôtre l'appelle le dieu de ce siècle ». (T. II, p. 264.) — « Certes, s'il s'agit de faire une distribution des actions humaines et de rapporter chacune à sa cause ou à son principe, les bonnes et les mauvaises actions se trouvent naturellement réparties. Dieu et Satan auront chacun leur part. Nous pensons d'ailleurs que l'influence exercée par Satan, à cause même de son illégitimité, est plus vive, plus incessante, plus violente que celle de Dieu ». (T. II, p. 269.) — « Hors de l'empire de Jésus-Christ, tout est l'empire de Satan. Et c'est pour cela, sans doute, que le Christ lui-même l'a appelé : Prince de ce monde, après avoir dit que son royaume n'en était pas ». (T. II, p. 268.)

Ailleurs, commentant Bossuet, Guiraud écrit : « Savez-vous comment Bossuet traduit le : « Libera nos a malo » de l'oraison dominicale ?

« Délivrez-nous du Mauvais »

Bossuet repousse le mot abstrait pour arriver au mot technique. Le mauvais c'est plus que le mal, expression inerte, affaiblie, vague s'il en fût. Le Mauvais, c'est l'auteur du mal, c'est cette puissance active, implacable, attachée à sa proie humaine comme le ver au cadavre ; c'est cet ennemi que nous signale hautement l'apôtre en nous disant que nous n'avons pas à combattre des ennemis de chair et de sang, mais contre des principautés, contre les princes de ce monde, c'est-à-dire de ce siècle ténébreux ». (T. II, p. 263).

L'accent mis par Guiraud sur la nature du mal nous invite à distinguer en sa pensée, comme en celle de Bayle, plus nettement encore que dans celle de Bayle, le conflit dialectique du bien et du mal.

Ontologiquement, rien ne subsiste dans la thèse de ce philosophe du dualisme terrestre. Tout se fond en l'Un et la multiplicité n'a pas encore jailli de l'unité : « L'attribut le plus spécial, le plus essentiel de l'être de Dieu est l'Unité ; elle seule constitue son omnipotence et sa perfection ...» Dieu « est le principe et la fin unique de toutes choses ».

A l'origine tous les termes antithétiques sont inclus dans cette unité supérieure qu'est Dieu : Esprit et Matière, Ame et Sens, Idée et Forme, etc... C'est par la dégénération, par le passage de l'Etre à l'apparence que la contradiction se fait jour. Le sens essentiel de la chute, c'est justement le passage de la lumière aux ténèbres, de l'Un au multiple, de l'Etre au non-être. La forme sensible est la manifestation dégradée et illusoire de l'Esprit : « Le principe de la matière n'est que la dégénération de la substance spirituelle du premier être, qui s'est détaché de Dieu ». (T. II, p. 33).

L'univers est dès lors divisé par un dualisme cosmique, qui a son reflet en l'homme dans un dualisme psychique. A l'origine, il n'y a point d'homme double, car l'homme participe à l'unité de Dieu. Cependant, sur le plan des phénomènes, il y a en lui comme dans le reste de l'univers les germes du mal. Sous la sollicitation, l'envoûtement de Satan, son esprit « défaille », il tombe dans un « sommeil profond » et l'abandon au sommeil, image du néant, c'est l'abandon au mensonge, à l'apparence. L'homme se « matérialise », emprison-

nant dans son enveloppe de poussière, la portion lumineuse de son être.

Nous voici hors de Dieu dans le domaine du mal et de la contradiction, de l'illusion et du néant. Toute l'espèce humaine, dès ce moment, a, en quelque sorte, deux corps : « L'un reçu de Dieu, œuvre de Dieu, qui est le vrai ; l'autre œuvre du péché, qui n'est que la manifestation sensible et incomplète du premier... (T. II, p. 27). La chair c'est la part humaine de Satan, l'esprit, la part demeurée à Dieu ». (T. II, p. 201).

Et l'éternelle lutte s'engage sur le champ de bataille de la conscience humaine: « Dans cette création dont nous sommes le produit, la nature a deux agents qui la maîtrisent ; de là ces alternatives de bien et de mal par lesquelles elle passe sans cesse, cette lutte dont notre terre est le théâtre ». (T. II, p. 170-171).

Réduite ainsi à ses lignes essentielles, la pensée de Guiraud s'élabore cependant en une conception plus nuancée que celle de Bayle. L'accent dialectique y est plus apparent. En abordant l'étude de l'œuvre poétique de Soumet nous verrons l'antagonisme du bien et du mal porté à ses plus extrêmes limites, s'effacer dans l'Unité essentielle, vers laquelle il tendait comme vers son équilibre nécessaire, par la vertu effective de l'acte rédempteur.

ALEXANDRE SOUMET

Parue en 1840, la *Divine Epopée* tente, selon l'expression de l'auteur lui-même, de rouvrir à la muse épique les régions où Le Dante, Milton et Klopstock l'avaient déjà conduite.

En ce siècle, où l'imagination des poètes tout entière tournée vers le monde intérieur, se plaît à explorer les forêts obscures du « Moi », pour en restituer les richesses latentes, Soumet s'élevant à une vision intemporelle des choses, des êtres et de la fatalité intérieure qui les étreint s'engage naturellement dans les voies de l'épopée religieuse, et, transportant hors de l'humain le drame de la conscience individuelle, dont nous avons étudié avec Bayle et Guiraud l'expression philosophique, il atteint d'un coup à ce merveilleux allégorique, préco-

nisé déjà en 1675 par le père Le Bossu, comme le ressort essentiel du poème épique religieux.

Acceptant l'allégorie comme l'expression la plus exacte des vérités situées hors de la réalité concrète, le poète incarne ses visions prophétiques en des personnages symboliques, les situe dans un monde à leur mesure et qui participe à leur essence. Cet univers prend naissance dans un climat nouveau. Rien n'y subsiste de ce qui se réduit à nos classifications éphémères, au sens usuel que nous accordons aux choses. Les êtres et les objets saisis dans le torrent poétique ne valent plus par eux-mêmes, mais par ce qu'ils signifient. Le divin et le démoniaque habillent leurs apparences. Ils sont émanation du principe qui les sous-tend. Les métaphores poétiques acquièrent ainsi une fonction précise : S'agit-il de l'Univers du Bien, les objets attestent l'omniprésence de l'Un et son rayonnement ; s'agit-il, au contraire, de l'Univers du Mal, ils nous renvoient l'image du néant. Le Bien et le Mal deviennent sensibles à l'esprit par les formes et les couleurs des choses, les attitudes et les actes des personnages : « Partout, nous dit Soumet, le sentiment appelle la métaphore, partout l'expression se revêt et se colore de l'image... La poésie moderne cherche à pénétrer plus profondément dans la signification intime des événements et des choses ».

Quelle est donc la signification intime de cette lutte surhumaine qu'entretiennent entre eux depuis tant de siècles les deux principes du Bien et du Mal ? L'acte rédempteur nous la révèle. L'être comprend tout en soi : Ainsi, nous l'avons vu, sur le plan du créé, la distribution du bien et du mal ne se justifie qu'en fonction du Bien intemporel et dans la mesure où ce dernier en résorbe l'apparence. La rédemption est donc la condition nécessaire de l'infinie plénitude de l'Etre. C'est la disparition d'une illusion millénaire, enfantée au niveau de la raison humaine. C'est en somme l'abandon du néant pour le retour à l'Etre, l'épanouissement hors des bornes d'une forme passagère. Cette idée est la clef fondamentale qui nous ouvre l'intelligence de la fable de Soumet : Les péripéties qui constituent la trame du récit ne sont que l'objectivation du drame psychologique de l'homme divisé contre soi-même et qui s'arrache à la sourde fascination de son ombre, pour ressurgir dans la splendeur de son Unité.

Telle est la signification essentielle des aventures spirituelles où s'engagent les deux personnages symboliques de l'épopée : Idaméel et Sémida.

Au moment où la terre agonisante termine sa course à la mort sous un soleil foudroyé, emportant avec elle les débris d'une humanité épuisée, naît un enfant déjà marqué par son implacable destin : Idaméel. C'est l'ultime incarnation du Mal, le dernier protagoniste d'un drame dont le prologue s'est joué, selon les Ecritures, avec Adam, Eve et le Serpent. Le temps a coulé devant l'impassible éternité de Dieu, mais rien n'est venu atténuer le retentissement profond du premier péché. Voué irréductiblement à la « distinction », au malheur de sa particularité, l'homme a succédé à l'homme et le mal au mal. Par une conception qui ne manque pas de grandeur, Soumet désirant mettre en valeur par contraste la nature exceptionnelle de l'acte rédempteur, imagine que l'humanité expirante, doit, dans un dernier sursaut d'orgueil, en la personne d'Idaméel, porter le mal à son expression la plus achevée (1). C'est pourquoi, renouvelant le péché du premier homme, Idaméel va, étreint par sa nécessité intérieure, se précipiter vers une nouvelle et plus foudroyante chute. « Mangez avait dit le serpent, les fruits de l'arbre de science et vous serez semblables à des dieux ». Par ces paroles fallacieuses, il livrait l'homme à la fausse connaissance, à cet objectif qui n'est que la parure du néant : « l'eritis scientes », c'était le vrai péché. Mais dans le cas d'Idaméel, l'animal biblique n'a pas besoin de s'approcher du pécheur ; celui-ci le porte déjà en son cœur, héritage d'une humanité prisonnière de ses origines. Enclos dans le cadre magique de ses illusions, Idaméel, dès son enfance, s'efforce d'étreindre une dernière fois ce Néant qu'il porte en soi et dont il est l'esclave soumis et passionné. Raidi d'orgueil, il clame l'affirmation millénaire de tous les révoltés: « C'est Dieu qui a trompé l'homme, non le serpent », et plongeant avec avidité au gouffre du savoir humain, en des veillées de fièvres, sondant avec anxiété le mystère infini du créé et les ressources de la sagesse humaine, il ranime le rêve des héros du Mal disparus : Egaler sa puissance neuve à la puissance de Dieu.

« *Et je représentais, dit-il, la force humanitaire,*
« *Touchant son apogée, avant de fuir la terre* ».

---

(1) Voici de quelle manière la Rédemption est mise en valeur. La volonté d'Idaméel tend à s'exprimer comme une force positive. « Quand nous faisons le mal, disait Tertullien, nous considérons la faiblesse de notre nature et non pas la force de notre liberté, la faiblesse de notre chair et non pas la force de notre esprit ». Le Mal est souvent faiblesse de l'âme, abandon ; Idaméel, lui, n'agit pas par faiblesse, mais par opposition volontaire, lucide au Bien. C'est une force qui s'oppose à une force. En ce sens, l'antithèse même met en relief l'importance de la rédemption.

Mais jusqu'ici, ce ne sont que des tendances latentes qui se manifestent en lui. La personnalité à la recherche de sa raison d'être authentique, hésite, semble-t-il, à se fixer. C'est un évènement sentimental qui va précipiter l'aventure spirituelle. L'amour touche Idaméel ; et il aime pour son malheur le seul être qui, par son existence, le nie, son principe antagoniste : Sémida.

Ce personnage féminin mérite qu'on l'étudie par comparaison avec son ombre : l'Eve d'Alexandre Guiraud. En effet, elles composent à elles deux dans sa totalité l'Eve manichéenne : la femme double, à la fois incarnation du Mal et voie du salut par sublimation dans l'amour. L'Eve de Guiraud est l'ouvrière de Satan. Le dualisme cosmique esprit-matière se manifeste en l'homme par la création de la femme, dont l'essence est la matière. En l'homme issu des mains de Dieu, il n'existe point de dualité, car il participe à l'unité essentielle. Dieu avait dit, en effet : « Faisons l'homme à notre image ». Mais conçu dans l'ordre des êtres créés, il devenait « capable » de corruption. C'est alors que se produit cette « défaillance » de l'esprit, ce « sommeil » profond, dont nous avons parlé plus haut. Cette défaillance c'est l'abandon de la matière, à Satan qui s'en empare. Celle-ci, jusque-là subordonnée à l'esprit et soutenue par lui, domine à son tour. Voilà l'origine de la chute (1).

C'est pendant ce sommeil, qu'Eve est créée d'une côte d'Adam autrement dit d'une portion de son être matériel et déjà sous l'emprise du mal. Le dualisme interne de l'homme, conséquence de l'abandon de l'esprit, s'objective hors de l'homme en la femme, témoin éternel de sa réalisation. « C'est ce vœu de dualité, écrit Guiraud, qui réalisa la création de la femme ». Eve dès lors devient littéralement l'incarnation de la matière sur le plan humain, elle est l'aspect négatif de l'Eve manichéenne, qui retient l'homme dans le mal : la « séduction du Mauvais ». « En Adam, explique Guiraud, les deux principes se rejoignent ; mais l'un, l'élément spirituel, a été affaibli en lui par l'autre : l'élément matériel, qui a été doublé hors de lui. Et effectivement Adam ne voit en la femme que des os et

(1) Chronologiquement le péché n'est réalisé en acte qu'au moment où Adam et Eve goûtent au fruit de l'arbre de science, qui apporte sur le plan de la connaissance objective, la connaissance du particulier, du phénoménal et sur le plan moral la connaissance du bien et du mal qui est, lui aussi, en un sens, particularisation de l'Etre et dont nous avons dit qu'elle n'était possible que dans l'apparènce formelle. Il ne s'ensuit pas moins que selon le point de vue de l'Etre le péché est déjà consommé « en esprit », c'est-à-dire dans l'esprit d'Adam lorsqu'il s'endort, manifestant ainsi inconsciemment son désir d'être double. Le péché c'est l'aspiration à la « distinction » hors de l'Un.

de la chair (« Ce sont les os de mes os et la chair de ma chair »), c'est-à-dire la matière que le souffle de Dieu n'a pas touché immédiatement », et il ajoute : « L'homme et la femme détachés tous deux de leur créateur cherchèrent dans le principe de la matière le dernier terme dans lequel leur dualité devait se reconstituer pour se multiplier. Satan qui les avait pénétrés, les étreignit en lui, devint en quelque sorte le principe de leur fécondation et c'est pourquoi il se crut dès lors un empire assuré sur la postérité qui devait naître d'une telle alliance ».

A cette Eve satanique, s'oppose la féminité salvatrice de Sémida. Par une ascèse due à la purification de l'amour charnel elle ouvre la voie du salut. Ici, la condition essentielle du progrès, c'est la chasteté. Le « pur amour » manichéen c'est celui où les sens s'abolissent en le rêve étrange d'une femme qu'on aime, mais si purement qu'on la perd.

Cet amour est un guide vers la connaissance de l'être par la négation de notre « Moi » charnel, en tant que celui-ci n'est qu'apparence et néant. Aussi le mouvement dialectique qui oppose Idaméel à Sémida n'est-il que la progression même d'une créature qui va de l'amour charnel à l'amour chaste ou, si l'on veut, l'amour en esprit. Comme nous le verrons plus loin, la rédemption n'est autre pour l'individu dualisé que l'union spirituelle au sein de l'être, au moyen de laquelle il retrouve la plénitude de sa propre unité. Pour autant que la passion d'Idaméel n'a de réalité que dans sa volonté de mal et selon son expérience humaine, elle s'avilit et tend à entraîner Sémida dans son orbe illusoire et vaine, mais dès qu'enfin par la puissance de son propre amour Sémida réussit à spiritualiser la passion d'Idaméel, le salut est acquis, la rédemption assurée.

C'est ainsi que Sémida se penche avec une ferveur amoureuse vers le maudit et que s'engage le combat spirituel. Soumis au dynamisme de leurs impulsions respectives, Idaméel et Sémida sont en proie à une extraordinaire ambivalence affective. Déchiré par le gouffre intérieur qui s'élargit chaque jour en son âme, Idaméel n'en aspire pas moins à la possession totale de cet être qui échappe à son désir et dont il sent bien, inconsciemment, qu'il est le seul capable de combler son effrayante viduité. Quant à Sémida, elle n'est point apaisée par la plénitude de sa participation à l'Etre. Elle conserve la nostalgie d'une absence, la douloureuse conscience d'un man-

que (1). Les deux principes confrontent leurs forces, l'un armé du seul prestige de la prière, l'autre du magique envoûtement de l'illusion.

Sous la puissance de son désir de séduction, Idaméel, dans un effort nietzschéen, hausse son rêve jusqu'au plan de l'absolu et tente de « proférer » à nouveau le monde, de lui restituer une vie qui le fuit. Et il réussit momentanément à animer les apparences : Dans une aube nouvelle les arbres reverdissent, les fleurs s'émeuvent. Il fait appel aux ultimes ressources de la magie incantatoire pour semer l'illusion dans le cœur de Sémida. Le voici presque sur le point de réussir: la vierge hésite et tremble, sollicitée par le vertige du mal!

« La voilà, dit Idaméel, m'appelant son maître et son seigneur. »

« Sa lèvre sans sourire a des mots de bonheur
« La voilà par degrés lentement ranimée
« Et douce et calme et prête au charme d'être aimée... »

L'effort est vain. Idaméel a pu émouvoir le néant, lui donner l'existence et non l'être, comme nos rêves un moment enchantent notre sommeil et s'effacent devant les puissances du jour. Sémida reprenant un instant sa lucidité, crie vers Dieu sa détresse : Dieu l'entend. Elle tombe foudroyée, son âme s'évade vers l'Eden et Idaméel reste seul devant la dépouille de l'aimée et les débris d'un monde irréel, témoignage irréfutable de son propre néant.

Mais la lutte n'est point terminée avec la mort terrestre des deux symboles. Au sein de l'Etre Sémida conserve la nostalgie du sauvetage nécessaire ; Idaméel porte en sa chair la blessure de son amour impossible. Alors s'élabore l'ultime épisode. A travers les espaces infinis l'esprit entend l'appel de la chair et Sémida torturée fuit le ciel sous l'impulsion irrésistible du désir rédempteur. Et voici le dernier combat. Mais les bornes de l'humain sont franchies : C'est la lutte de l'esprit contre la matière. Le miracle s'accomplit. Idaméel est « touché » par l'amour spirituel et « connaît » la resplendissante Réalité de l'Etre. Il a fait éclater le joug du pur Néant, auquel il se soumettait dans une fausse vision du bien et du mal. Il

(1) Sous cette forme allégorique la nostalgie de l'absence chez Sémida n'est autre que l'impulsion selon laquelle l'Etre a tendance en fin de compte à résorber le mal selon sa propre nécessité. C'est cette impulsion qui seule rend compréhensible l'acte final de la rédemption où le mal s'efface, lorsque celui qui l'incarne passe du plan du fini à celui de l'infini. Quant à la force qui meut le particulier vers l'unité, elle consiste précisément en cette tendance du créé vers l'incréé ; double mouvement d'aspiration et d'attirance en quoi se résout le progrès dialectique du bien et du mal.

s'évade du long engourdissement de l'esprit et, par une conclusion naturelle au mouvement dialectique qui les opposait et les rapprochait tout ensemble, Idaméel et Sémida réalisent l'union totale. Cessant de questionner le Néant, Idaméel lui ôte par là même le droit de disposer de la destinée humaine et réalise l'étonnante inversion qui le ramène sur le chemin du divin.

Au fond la rédemption par l'amour n'est autre que la reconnaissance de la vérité suivante : L'homme est aveuglé par la connaissance illusoire du « distinct ». Lorsqu'il se nie en tant que distinct, le problème du mal disparaît et seul subsiste ce « Plus qu'être », que Scot Erigène proclamait la réalité essentielle, en présence de laquelle s'évanouit l'Impérialisme angoissé de la créature.

Sous la forme allégorique, il n'est pas difficile de déceler la présence des thèmes manichéens. D'abord l'affirmation des deux principes que nous avons déjà rencontrés dans les œuvres de Bayle et de Guiraud, ensuite l'idée de rédemption définitive, un des points qui s'oppose de la façon la plus formelle aux dogmes de l'orthodoxie catholique. Enfin la voie même de la rédemption : cet amour qui est en réalité connaissance de l'Etre, ou si l'on préfère, connaissance qui se fait amour parce qu'elle est appréhension intellectuelle de l'Un.

D'ailleurs Soumet n'est pas sans pressentir l'héterodoxie de sa thèse, puisqu'il écrit :

« J'ai supposé la rédemption plus puissante que toutes les iniquités ; j'ai supposé que l'archange prévaricateur n'avait pu donner à l'édifice du mal l'éternité pour ciment. Je dis : j'ai supposé, parce que je ne veux point qu'on se méprenne sur la signification de mon œuvre... Les entraves de la réalité n'existent point pour la poésie » et le poète, dans un élan d'espérance, doit « oser dépasser les limites de la clémence suprême et demander une dernier miracle à l'amour divin ».

Ainsi un dualisme incontestable, qui se résorbe dans le miracle de l'acte rédempteur, telle est la donnée essentielle d'une création poétique, qui nous autorise à placer son auteur aux côtés d'un Bayle et d'un Guiraud dans l'unité d'une inspiration manichéenne.

BARTHEZ

Né à Montpellier en 1734, Barthez inaugure, au XVIII[e] siècle, une ère nouvelle dans l'histoire des sciences de la vie. C'est 1778 que paraît la première édition de son livre intitulé

Nouveaux éléments de la science de l'homme. Cet ouvrage capital expose la théorie du Principe Vital, cause phénoménale, des processus qui distinguent les corps vivants de la matière inerte. Par cette notion, analogue à l'attraction newtonienne dans l'ordre physique, qu'il distingue de l'âme, en opposant la rigueur finaliste des fonctions à la liberté de l'acte volontaire, Barthès s'impose à notre attention. C'est par là, en effet, qu'il rejoint cette conception dualiste que nous avons notée comme une caractéristique du manichéisme.

Nous n'insisterons pas sur sa doctrine, tout entière située sur le plan scientifique (1). Nous nous bornerons à montrer par quelles démarches de l'Esprit, la notion d'un dualisme humain s'impose à lui et comment il conçoit ce dualisme.

L'influence de Barthez tant sur les théories médicales que sur les philosophies de la vie fut considérable. Encore aujourd'hui les bons esprits ne négligent pas de le lire.

D'où vient un pareil rayonnement ? C'est selon nous, à cause du souci méthodologique rigoureux qui constitue le fondement essentiel de ses hypothèses les plus osées. Conduit par sa méthode (la vraie manière de philosopher, selon sa propre expression), il substitue aux projections subjectives qui constituaient l'essentiel des démarches scientifiques de ses devanciers, une constante volonté d'objectivité dans l'examen et l'interprétation des faits.

La volonté d'objectivité : Refus des hypothèses métaphysiques, respect de l'originalité du réel.

La volonté d'objectivité scientifique sépare ce penseur de tous ceux que nous venons d'étudier. Il n'en sera que plus curieux de constater qu'il les rejoint en des conclusions identiques. Le dualisme des Bayle, des Guiraud, etc... s'inscrivait tout naturellement dans la courbe d'une pensée métaphysique; avec Barthez le dualisme, issue de l'observaiton scientifique se veut le résultat d'une induction rigoureuse et se défend d'outrepasser les faits.

Le Principe Vital que Barthez assigne comme « cause » aux phénomènes de la vie dans la matière n'est point cette sorte d'être de raison que d'aucuns lui ont gratuitement prêté. Le vice radical consiste justement à objectiver des no-

(1) Son ouvrage essentiel, « Les nouveaux éléments de la science de l'Homme » est en effet presqu'entièrement constitué par des observations et des expériences purement scientifiques qui n'entrent pas dans le cadre de notre exposé.

tions rationnelles, au point de leur accorder l'existence hors de l'entendement. Le Principe vital est de l'ordre du fait et c'est seulement sur le plan phénoménal qu'il acquiert toute sa signification. L'auteur de la Science de l'homme se refuse à discuter la substantialité ou la non substantialité de son Principe.

« J'observe, avant tout, écrit-il, qu'il est inutile de discuter, comme on peut faire en suivant les idées ordinaires, si le Principe vital de l'homme est ou n'est pas une substance, parce qu'il me paraît impossible de donner un sens clair au mot substance, quoique ce terme soit communément employé en métaphysique ». (T.I. p. 97).

Et dans ses « Notes », il ajoute : « J'ai constamment dit qu'on ne voit que d'une manière infiniment superficielle et comme nulle, ma Nouvelle Science de l'Homme, lorsqu'on lui oppose des discussions sur l'opinion que je puis ou dois avoir concernant l'entité du Principe vital. Je suis, on ne peut plus indifférent pour l'ontologie, en tant qu'elle est la science des entités. » (T. I. Notes, p .90).

Ce rejet d'une conception substantialiste est fortement étayée par une critique de la « causalité », qui reprend les thèses célèbres de Hume sur la force agissante des causes et le rapport nécessaire qu'elles ont avec leurs effets. Il écrit : « Dans la succession des phénomènes naturels, rien ne nous présente l'idée de la « causalité », ou de la liaison nécessaire de la cause avec l'effet » (T. I Notes, p. 12). Substantialiser l'idée de cause, « à force de voir comme constante la signification de ce mot de convention » et prêter une réalité objective à cette idée, voilà le défaut essentiel « la mauvaise manière de philosopher ». Les phénomènes de la nature peuvent seulement « nous manifester l'ordre dans lequel ils se succèdent ; nous dire quelles sont les règles que suit la production de ces effets ». (T. I. p. 7).

C'est ainsi qu'en étudiant l'ordre des séries phénoménales, on aboutit à la reconnaissance du principe vital, comme fait premier ; hypothèse logiquement nécessaire, dépouillée de tout contenu métaphysique.

Le respect de l'objectivité scientifique se traduit encore chez lui par le respect des caractères particuliers et originaux du donné : caractères qui le définissent en l'isolant dans l'Univers concret. Aussi Barthez prend-il soin de situer sa doctrine par rapport à celles de ses devanciers ou de ses contemporains. Il nous indique ainsi ce que « n'est pas le Principe vital ». Position négative, sans doute, mais éminemment fructueuse, qui annihile la confusion. Il distingue deux sortes de chercheurs:

ceux qui, comme les Anciens ont tendance « à introduire une cause ou faculté nouvelle, pour rendre raison des phénomènes qu'ils auraient pu expliquer par leur analogie avec d'autres phénomènes dépendants des facultés qu'ils avaient déjà admises » (T. I, p. 10) ; et ceux qui, comme les modernes, « diminuent dans les sciences naturelles le nombre des causes expérimentales fort au-dessous de celui qu'indique l'observation » (T. I. p. 11). Ces deux attitudes de l'esprit sont condamnables : l'une parce qu'elle implique « une multiplication vicieuse des causes données par l'expérience », qui est le signe d'une recherche balbutiante et primitive ; l'autre, parce qu'elle obéit indûment à la tendance simplificative et synthétisante de la raison, qui voudrait pouvoir déduire nécessairement, selon les lois de l'esprit, le réel tout entier d'un seul et unique principe. Cette exigence rationnelle instinctive conduit à des identifications hâtives, qui négligent tout ce qui dans le réel n'est pas identifiable, autrement dit tout ce que le fait a de particulier, d'individuel, de qualificatif, d'original.

Or, l'originalité de la vie consiste essentiellement pour l'observateur sans préjugés dans le fait qu'elle se distingue à la fois de la matière et de l'esprit (1). C'est donc le cas du Principe vital.

Le Principe vital et la matière

Respectueux du concret, Barthez va nous donner une première approximation du Principe vital en affirmant la distinction irréductible des impulsions mécaniques de la matière (telle par exemple une réaction chimique ou les lois physiques de la gravitation) et des impulsions vitales. Il se refuse catégoriquement à la réduction des phénomènes de la vie à des mouvements physico-chimiques : « Les affections du

---

(1) Le lecteur pourrait ici s'étonner de cette distinction qui semble nier le dualisme de Barthez, dans la mesure où il sépare trois ordres de réalités : Le Principe vital, l'âme pensante et la matière. Il pourrait encore être fortifié dans son doute en constatant la critique serrée à laquelle Barthez soumet les penseurs qui n'ont distingué en l'homme que deux principes l'âme et le corps ramenant la vie à n'être qu'un mode de l'une ou de l'autre.

Mais ce n'est là qu'une apparence. La distinction établie par l'auteur entre le Principe vital et le corps manifeste seulement le souci méthodologique qui s'impose sur le plan scientifique. En réalité le Principe vital n'est rien hors de la matière qu'il émeut, pas plus que l'attraction newtonienne ne se conçoit hors des corps qui s'attirent. Encore une fois l'erreur consisterait à attribuer une existence substantielle soit au Principe vital soit à l'attraction considérés comme étant « en soi ». La matière qui constitue le vivant est un néant sans la vie. Il n'en est pas de même, lorsqu'il s'agit de la distinction du Principe vital et de l'âme. Ici elle apparait comme réelle, car il s'agit du conflit de deux forces, dont chacune se manifeste en actes positifs. Le dualisme est alors patent.

Principe vital, qui produisent et renouvellent, dans un ordre constant, les fonctions nécessaires à la vie, sont absolument différentes des causes productives des mouvements qui ont lieu dans la nature morte ». (T. I. p. 36). Le motif d'une telle distinction procède, de toute évidence du souci méthodologique plus haut défini, à savoir le respect de l'originalité propre de la vie. C'est que, selon Barthez, le déterminisme rigoureux, qui régit les processus mécaniques de la matière, n'est pas compatible avec la visible finalité des processus vitaux. L'explication déterministe est insuffisante et doit être complétée par une explication téléologique qui met en jeu le principe de finalité, subordonne les parties au tout, autrement dit, dans le langage de Barthez, organise les « facultés » par rapport au Principe vital, considéré comme une puissance tendant à sa réalisation dans l'exercice de ces facultés. Signalons, en passant, l'actualité de conceptions qui ont frayé son chemin à la biologie moderne, en se refusant à sonder la nature intime d'une « finalité », acceptée comme un fait, comme un terme premier, mais insondable dans son essence et en fait insondé.

Le Principe vital et l'âme pensante

Distinct de la matière qu'il anime, qu'est-ce donc que le principe vital ?

« Je donne le nom de Principes, dit Barthez, aux causes générales des phénomènes du mouvement et de la vie, qui ne sont connues que par leurs lois que manifeste l'observation.

« Ainsi j'appelle Principe vital de l'homme la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. Le nom de cette cause est assez indifférent et peut être pris à volonté. Si je préfère celui de « Principe vital », c'est qu'il présente une idée moins limitée que le nom « d'impetum faciens » que lui donnait Hippocrate, ou autres noms par lesquels on a désigné les causes des fonctions de la vie ».

Il est manifeste que dans cette définition, Barthez envisage un ordre de phénomènes nouveaux en ce sens qu'ils révèlent une puissance d'action. C'est justement sur le plan de l'action que se pose le dualisme de l'être et la nécessité de distinguer le Principe vital et l'âme pensante. C'est par là qu'il rejoint en les dépouillant de leur appareil théologique et métaphysique les conceptions des auteurs que nous venons d'étudier ; et nous retrouverons même jusqu'à l'aspect dialectique que nous avons noté dans l'antagonisme Esprit-Matière.

La distinction entre le Principe vital et l'âme pensante résulte, nous le répétons, non de la spéculation sur des pro-

blèmes moraux, mais directement de l'observation des faits. Or, il y a un fait fondamental : c'est la liberté de l'âme qui s'oppose à ce que Barthez nomme le mécanisme du corps et que nous nommerions aujourd'hui la rigidité de l'instinct. « Le Principe de vie, écrit-il, dont les fonctions s'exercent dans le corps humain, doit être conçu par des idées entièrement distinctes de celles qu'on peut avoir, soit de ce corps organisé, soit de l'Ame pensante.

« C'est ce dont je donnerai des preuves, en observant que les idées qu'on se forme sur le Corps et sur l'Ame, doivent se rapporter à leurs attributs qu'on croit être essentiels, qui sont le mécanisme du corps et la liberté de l'Ame ; d'autant qu'on ne peut se faire aucune idée, a priori, sur la nature essentielle de la Matière et des Esprits ». Nous retrouvons toujours le souci méthodologique qui veut que toute discussion sur un objet donné réponde à une définition préalable englobant les caractères essentiels de cet objet et non ses caractères accidentels. Ici les deux caractères essentiels de la matière animée et de l'esprit sont les bases immuables auxquelles se raccrochent nécessairement tous les autres caractères qui n'en seront que les aspects divers et particuliers.

Et tout d'abord la puissance de l'âme sur le corps est capable de limitation Il y a toute une partie de notre être qui n'obéit pas à l'action de la volonté. « La volonté par exemple, ne peut suspendre ni changer les mouvements du cœur et des artères. Elle ne peut arrêter la palpitation du cœur qui est causée par des passions vives ; même chez ceux à qui l'idée de cette palpitation suffit pour la réveiller... » (T. I, p. 88).

Barthez suppose que cette limitation de l'influence de l'âme sur le corps est fonction d'une certaine finalité qui veut que la durée de la vie ne puisse être exagérément limitée par le pouvoir mortel des passions.

« D'autre part l'acte volontaire est conscient. Les opérations du Principe vital sont au contraire inconscientes, c'est là un caractère permanent de différenciation. L'âme n'a point ce sentiment intérieur que Locke dit être le signe caractéristique et nécessaire de ses opérations, lorsque le Principe vital produit dans l'homme tous les mouvements nécessaires à la vie ». (T. I, p. 86). Et Barthez critique alors la thèse qui consiste à ramener tout acte inconscient à l'habitude qui est du domaine du subconscient, puisque le fait de mémoire peut toujours être actualisé. « On peut rapprendre aisément les règles d'une langue qu'on a oubliée ; mais l'Ame ne peut, de même, en s'y appliquant, connaître des ressorts qu'on pré-

tend qu'elle fait agir continuellement et dont on dit qu'elle a seulement perdu le souvenir ». (T. I, p. 87).

Enfin la complexité de la vie, celle des rouages qui silencieusement à chaque instant du temps l'effectuent n'est pas compatible avec la relative simplicité de l'âme : « M. Haller a très bien vu que si l'Ame produisait tous les mouvements des organes qui concourent à la vie de l'homme, il faudrait que dans chaque instant de la vie, l'Ame ressentît et effectuât un nombre prodigieux de volontés particulières ». (T. I, p. 90). Quelle que soit la multiplicité des opérations de l'Ame, il est évident que le nombre en est comme infiniment petit en comparaison de celui des mouvements particuliers qu'elle devrait imprimer aux diverses fibres des organes du corps humain si elle y exerçait toutes les fonctions de la vie ».

Ce dualisme si rigoureux s'inscrit cependant en une unité supérieure qui est celle de l'être humain où conscience, volonté, vie et corps concourent au même but : manifester l'individu dans sa totalité « sans doute, le Principe vital de l'homme est uni étroitement aux organes, et ses fonctions ont des rapports intimes avec celles de l'Ame » et « il existe entre les affections du Principe de la vie dans l'homme et celles de son âme pensante une influence réciproque, qui est très étendue ». (T. I, p. 60 et 88).

Cette remarque sur la coexistence nécessaire de Principes différents et souvent antagonistes nous introduit au cœur de cette dialectique de la vie qui répond à la dialectique métaphysique du manichéisme. Barthez caractérise parfaitement le conflit. « C'est en reconnaissant que deux tendances contraires imprimées simultanément aux mêmes organes ne peuvent convenir à un Principe simple tel qu'est l'âme, que l'on peut rendre raison des contradictions que l'homme éprouve si souvent entre les déterminations que lui donne sa volonté raisonnée et celles où l'entraînent les appétits non raisonnés.

Quoique ces tendances opposées ne nous semblent avoir existé que successivement, lorsque l'une ou l'autre vient à prédominer, cependant il est manifeste qu'elles doivent se combattre et par conséquent coexister quelque temps, car chacune de nos tendances ne cède point d'elle-même, puisqu'elle est accompagnée d'un grand effort pour persévérer et elle ne cède que parce qu'elle est vaincue par la force d'une tendance contraire...

« ...De semblables tendances contradictoires chez l'homme sont très marquées dans le cours ordinaire de la vie. Les hommes sensibles et éclairés éprouvent très fréquemment les combats de la Raison et des appétits qui lui sont contraires ». (T. I, p. 90, 91, 92).

Cette remarque d'ordre général est confirmée par les données de l'observation. « On peut prouver rigoureusement, dit Barthez d'après des faits nombreux que le principe vital de l'Homme produit souvent, en même temps et dans un même organe, deux tendances à des fonctions en sens opposés ; tendances dont l'une résiste à l'autre et en rend manifestement l'effet plus difficile.

« C'est ce qu'on peut observer dans tous les cas où la tendance à telle fonction d'un organe est excitée par une sympathie qui est tournée en habitude, en même temps qu'une tendance à une fonction contraire est imprimée à cet organe par l'influence de la volonté. On éprouve alors que cette dernière fonction est rendue d'autant plus faible et plus difficile à proportion de la résistance que lui oppose la tendance simultanée qu'a habituellement le même organe à une fonction qui est dirigée en sens divers ou contraire ». (T. I, p. 93).

Notons enfin pour compléter l'esquisse du dualisme de Barthez, que chez lui la solution à la dialectique des forces est semblable à la solution manichéenne. Nous avons dit que la lutte du bien et du mal ne prend tout son sens que sur le plan du créé, du fini, autrement dit que le mal est apparence et n'apparaît tel qu'à l'esprit fini et peut au contraire être un bien par rapport à un principe transcendant qui considère la succession des faits dans sa totalité. Perdant son aspect moral et métaphysique le même processus se retrouve chez Barthès où la solution du conflit dialectique s'intègre aux faits. Ici aussi le mal physique est souvent considéré comme un bien par rapport à l'économie générale de l'être humain et la solution physiologique calque exactement la solution métaphysique : « Un art merveilleux... fait que, dans les diverses maladies qui affligent le genre humain il en est plusieurs... où les affections même qui constituent la maladie peuvent produire des effets qui, en changeant la manière d'être du Principe vital, introduisent d'autres affections qui le ramènent à l'état de santé ». (T. I, p. 44).

Et cet état de santé nouveau est souvent plus ferme que l'ancien.

Voilà, en définitive, et, nous semble-t-il très exactement transcrit en langage scientifique, ce dualisme dialectique où l'action positive du Bien devient par analogie l'acte éclairé de l'âme pensante et l'action du Mal, les pulsions inconscientes du Principe vital. Mais, bien entendu, il ne s'agit dans le cas de Barthèz ni de bien, ni de mal, seulement de deux forces dont l'essence nous échappe. Au cours de son long ouvrage, l'auteur illustre sa thèse de preuves entièrement tirées de l'ex-

périence physiologique et il conclut : « D'après toutes ces preuves, il me paraît qu'on ne peut s'empêcher de distinguer le Principe vital de l'Homme d'avec son âme pensante (1). Cette distinction est essentielle » (T. I, p. 94) toute hypothèse métaphysique réservée sur le point de savoir si ce sont des substances ou les attributs d'une substance unique et inconnue qui les transcende.

Nous avons dit dans notre introduction : « Le manichéisme est actuel ». Cette trop longue étude peut paraître aride et infirmer notre opinion. Nous persistons cependant à vouloir montrer que rien n'est vain de ce qui est effort de l'homme et que rien ne se perd de ce qui fut sincère exercice de la pensée.

La dure culture scientifique et technique moderne, en séparant l'homme de soi-même, pour l'engager dans les voies de l'objectivité, a dévalorisé de plus en plus des conceptions, qui puisaient leur raison d'être au plus authentique de la personnalité. On ne les a plus considérées que comme des manifestations mythiques et primitives, sans fondement réel. Mais alors l'individu a rejeté sans s'en rendre compte tout ce que ces conceptions apportaient de valable pour l'approfondissement du « Moi ». Le reflet intellectuel le plus caractéristique d'une inquiétude éternelle, indépendante des modes politiques, économiques et sociales, s'estompait, se dissolvait dans un réel objectif qui, nous emprisonnant de plus en plus dans ce qui n'était pas nous, ne réussissait qu'à nous nier.

L'homme pénètre ainsi le secret du monde, mais on peut craindre cependant que ce ne soit au prix de sa perte spirituelle, de l'abandon de sa valeur humaine.

Quoiqu'il en soit, l'antique inquiétude ne perd pas ses droits. La contradiction subsiste et le monde des apparences en nous envoûtant se heurte au plus réel de notre conscience d'être spirituel. Ainsi apparaît la vérité profonde du manichéisme. La lutte du Bien et du Mal se résout en un conflit

(1) C'est le mérite de Barthez d'avoir soutenu la divergence foncière du mécanisme et de l'esprit ; c'est le mérite de Bergson d'avoir porté cette divergence sur le plan philosophique.

psychologique : C'est le drame d'une conscience qui se cherche vainement hors d'elle-même dans l'inconscient objectif et ne se retrouve pas. D'autre part la faveur accordée à cet inconscient entraîne, par là même, en nous la victoire de l'inconscient subjectif, des pulsions les moins avouables, des désirs les plus primitifs.

Sans doute, nous l'avons dit, l'effort scientifique apparaît objectivement comme une volonté de bonheur ; c'est une recherche des moyens aptes à le réaliser ; mais il manque son but. En effet, le progrès de la science, en dépit de l'apparente prospérité matérielle qu'il entraîne, est un mal, parce qu'il est soumission à la matière aux dépens de la conquête de l'esprit. Sans doute n'est-ce point un mal en soi, mais parce qu'il sert le mal de ce monde, en se soumettant à nos passions ; parce qu'il nous domine, au lieu d'être dominé. A notre faiblesse passionnelle répond justement l'instrument technique que nous avons créé et qui la renforce par son existence même.

Le sens métaphysique de la dialectique manichéenne devient sens psychologique. Le vieux dualisme de l'hérésie rentre en nous et se fait chair ; par suite ses solutions redeviennent plus que jamais actuelles : C'est au fond le « Connais-toi toi-même », opposé au credo de la science moderne : « Connais ce qui n'est pas toi-même ». Le Bien est esprit dans une perpétuelle prise de conscience de soi-même. Le mal est matière par l'abandon à la mortelle séduction des phénomènes. La véritable conquête de l'homme est l'enrichissement de l'être aux dépens du néant. Cette conscience d'un « Moi » métaphysique est création continue. Les tendances, les impulsions obscures ce n'est point nous, tant que nous ne les dominons pas par une assimilation intellectuelle.

Donnons donc un sens nouveau aux vieilles conceptions manichéennes, en disant qu'il y a une pénible ascension vers le Bien à réaliser par les voies souvent longues et pénibles de la connaissance spirituelle ; disons que l'effort vers la libération de la personne humaine qui constituait le devoir de l'hérétique cathare est aussi notre devoir, mais que son accomplissement n'est possible qu'en s'arrachant au monde, en se « retrouvant ».

C'est ainsi, que transmis à travers les siècles, le grand message cathare reconquerra en nous son actualité.

Henri FERAUD.

ESPRIT D'UNE METAPHYSIQUE D'OC

INTRODUCTION A UNE DIALECTIQUE DU BIEN ET DU MAL

Dans l'évolution du monde visible, les apparences distinctes se présentent comme soumises à la nécessité de devenir sans cesse autres qu'elle ne sont. Prises dans la durée, elles sont toujours en péril de passer à un ordre de réalité différent de celui qu'elles incarnent un instant. Elles ne peuvent pas se maintenir dans leur essence. Elles se détruisent sans perdre l'être et c'est au moment où elles atteignent le point extrême de leur propre limitation qu'elles se haussent à une complexité plus profonde, plus réelle où notre esprit reconnaît son progrès personnel, son singulier désir de perfection. Qu'on ne songe point ici à la dialectique Hégelienne, car l'objet n'y émerge point du néant pour passer à l'être. Il est en quelque sorte au sein d'une crise continue où sa durée, se mirant dans notre esprit, semble « progresser » d'un *moins être* à un *plus être* sans qu'il puisse jamais sortir de l'existence phénoménale — celle que la conscience conditionne — ni pour s'anéantir ni pour rejoindre l'unité dont il s'est mensongèrement distrait. C'est parce que cette progression vers l'être total semble tout entière n'exister que pour l'esprit qu'on peut parler d'une dialectique du bien et du mal où le mal physique, le mal moral, le mal métaphysique se laissent finalement réduire à un mal de la connaissance ou, plus simplement, à la présence du mensonge dans le monde. Connaître l'univers, tel qu'il est, c'est en exclure l'erreur et le mal du même coup, c'est l'abolir en tant que distinct de Dieu.

L'ETRE

Pour Dieu, il ne se passe rien. Il ignore totalement le développement de ce monde illusoire, ou si vous préférez, son

être est tel que par rapport à lui les êtres « distincts » ne sont que néant. Il ne cesse de dire au monde émané de lui et à l'homme : « Tu es celui qui n'es pas ». Ce qu'il est échappe à toute détermination. Il est pour nous inconnaissable, et l'on ne peut que proclamer avec Scot Erigène sa « superessentialité » et définir négativement l'être « où il est » en l'opposant à *l'être* où nous nous mouvons. Le « superesse » de Dieu n'est pas le contraire du *non-être,* parce que, comme le dit Scot Erigène, Dieu est non-être, si l'on entend par « être » notre mode d'existence. Mais quand nous redescendons vers cet être qui est le nôtre et que nous mettons abusivement à l'origine de toutes choses, puisque nous ne concevons rien qui fût avant lui, nous devons convenir que c'est par la notion que nous nous en faisons que l'erreur s'introduit dans notre esprit. Nous admettons que l'être de la pensée précède la pensée alors qu'au contraire c'est la pensée qui pose l'être. Il n'est pas la condition d'existence de la pensée, il est *sa limitation,* sa détermination. Dans le monde phénoménal la pensée n'a point d'être *antérieur à la pensée.* Et c'est elle qui confère l'existence aux choses qu'elle limite à son gré.

C'est pourquoi la conscience individuelle ne se connaît qu'à l'occasion des objets qu'elle pose. La pensée impersonnelle de Dieu, au contraire, est le sujet unique *où les idées « distinctes » que sont les êtres conscients se saisissent dans l'acte même par lequel il les pense comme objets.* Ainsi chaque *apparence est Dieu* avant de se vouloir ce qu'elle est. Mais *Dieu n'est pas en elle.* Ainsi chaque apparence, devenue consciente, *ne sait plus qu'elle est Dieu,* mais veut se saisir dans son essence illusoire, dans ce qu'elle n'est pas, et elle se cherche jusqu'au seuil du rien. En effet, le « superesse » de Dieu exclut toute limitation, toute connaissance privative et les *possibilités* qu'il garde en son sein, y sont toutes représentatives de la totalité de l'« un ». L'acte par lequel une apparence vivante, *se sachant Dieu,* se limite pour ressaisir en elle le divin qui lui échappe, est l'erreur fondamentale de la conscience finie. Plus elle se cherche, moins elle se trouve, et moins elle se trouve plus elle se sépare de Dieu.

LE TEMPS ET « LES POSSIBLES »

L'impuissance où sont les êtres de se maintenir dans leur forme éphémère au niveau de ce monde qui toujours varie et se perd, appelle nécessairement le concept d'une réalité qui domine les changements et les sous-tende. L'immolation de l'être à l'être est l'expression même sur le plan phénoménal de

la Permanence absolue de l' « Unique ». Les métamorphoses du monde n'ont lieu que dans l'esprit : elles sont un regard inconstant promené sur les possibilités éternelles de Dieu. Sans que la perfection de Dieu en soit en quelque façon affectée ou troublée, l'Esprit suscite l'étendue où il puisse juxtaposer les êtres sans les confondre, le Temps, qui confère aux choses toute leur réalité illusoire en les immobilisant dans le courant du successif, en détachant les « possibilités », telles qu'elles sont dans l'éternel, de leur « devenir » infini. Si les plantes, les animaux, les pensées mêmes se développaient « sans temps » tout serait immédiatement brouillé et rendu au chaos. Si l' « erreur » était éliminée du monde conscient tout serait immédiatement rendu à l'Un : la négation du Temps rendrait les choses à l'Unité, les restaurerait dans leur pure possibilité, les ferait retourner à l'indéterminé, comme les couleurs du spectre à la blancheur.

Mais il ne peut pas en être ainsi : la volonté d'être dans le temps est inséparable de la volonté même de vivre. Elle est primitivement en Dieu lui-même comme une volonté de se saisir le plus intensément possible. Dans le domaine du mensonge et de l'erreur où elle tombe nécessairement, cette prise de conscience ne peut qu'être à la mesure de la limitation. Elle est succession et temps. C'est le temps qui permet à chaque être de se saisir comme distinct de Dieu, c'est-à-dire comme n'existant pas, tandis qu'il croit par là, se rendre son égal. Le temps est l'illusion même où tombe l'être « fini » quand il veut se sentir vivre en ce qu'il n'est pas. Et l'on voit qu'il faut nécessairement que tout être soumis au temps, traverse l'enfer de la limitation, de l'égoïsme, du mal, pour trouver enfin la liberté de se nier lui-même.

Il n'y a que le Temps fugitif qui puisse faire tomber les possibilités divines sous l'angle de vue du fini, mais il condamne à mort, du même coup, ces apparences, parce qu'il n'est pas permis à ces « idées divines » qu'elles sont en dernière analyse, de se saisir dans une forme finie autrement que « mensongèrement » et dans l'instant même qui précède leur dissolution. La signification que nous présentent les choses — car, répétons-le, c'est dans la conscience du monde, c'est-à-dire dans l'homme, que se joue l'illusoire — laisse déborder de partout hors du sensible immédiat, le caractère infini de leur essence. Ce qui a voulu être un arbre, être le regard, être la femme *est toujours cela* plus *autre chose* encore. Ce qui s'est limité un temps à la forme de l'arbre, à l'éclat du regard, à la beauté de la femme, devient dans le temps même que nous les percevons le miracle de leur transformation future. Les for-

mes explosent, libèrent l'éternel dans le présent, chassent le temps, font disparaître la signification pratique sous la signification de beauté, la signification de beauté sous la signification magique. Ce n'est point par une erreur de son essence que le vouloir-vivre s'étrangle en une forme qui l'arrête en même temps qu'elle le manifeste : Il progresse à sa façon. Mais c'est par erreur que l'esprit le limite à l'immédiat en refusant de saisir son au-delà préfiguré dans le présent. C'est en poursuivant l'être inépuisable que la forme a voulu devenir consciente, mais elle ne pouvait pas ne pas se fermer du même coup le monde de l'indéterminé. Or, s'il est vrai que les possibilités de Dieu, hors du temps, peuvent apparaître à la *conscience-temps* comme des objets concrets, limités, coupés de leur développement même, il n'est pas possible à la conscience de les saisir sans tomber dans l'erreur et sans qu'elle se croie elle-même plus réelle dans sa « distinction » où elle n'est pas, que dans l'absolu qu'elle représente vraiment. Mais la conscience du monde, plus elle s'enracine dans l'égoïsme et le mensonge, plus elle poursuit son expérience de la matière, plus elle se fait apte à penser les possibles, sinon dans l'unité de Dieu, du moins dans l'idée d'espace et de temps, plus elle apprend par cela même à saisir hors du temps les déroulements des aspects de Dieu et dans l'espace qu'elle vide de tout concret, l'immatérialité qui est le sens suprême de la matière. Au comble de l'erreur, l'homme peut violenter la beauté qui le tente, l'humilier, la détruire. Cette rage n'est que la manifestation grossière du même amour qui pousse l'homme plus libéré à rechercher la signification la plus parfaite de la femme qu'il adore. L'homme n'a qu'un devoir : *attribuer à chaque phénomène son sens le plus parfait*. Au comble de la libération, l'homme qui du fond de sa conscience, créée par l'élan le plus égoïste de l'univers, arrive à se nier lui-même, rend à la fois le monde à Dieu et soi à sa véritable essence.

La dialectique du bien et du mal, loin d'être l'expression d'un dualisme substantiel et irréductible ne représente que *l'élimination* progressive au sein de la conscience humaine, de toutes les erreurs inconscientes et conscientes par quoi le monde se limite à lui-même. Elle pose que tout être se soumet au temps pour se sentir être et qu'il subit nécessairement l'épreuve du mal (sous sa triple forme : physique, morale, métaphysique) pour arriver à la vie impersonnelle et qu'en réalité le vrai mode d'être de la conscience est le retour à ce qu'elle ne cesse jamais d'être : possibilité infinie au sein de Dieu.

René NELLI.

CONSCIENCE ET TRADITION D'OC

FRAGMENTS D'UNE COSMOGONIE (1)

I

A Jean Ballard

On a dit que l'homme était un fou guéri. L'homme d'oc n'est pas plus fou que les autres... Si on lui dit que l'espace forme la mesure de la terre, il répond qu'il est pour les amants la surface du ciel. Le plus clair de sa folie est dans la valeur inépuisable qu'il accorde à la notion d'être.

Tous les sages n'ont donné qu'un sens relatif à cette notion, l'homme d'oc en a fait la notion par excellence, comme si elle était une Méditerranée où tout ce qui existe prît ou restituât de la vie. Cette hérésie intellectuelle se trouve sous toutes les formes de l'imagination occitanienne : dans la physiologie de Barthez où le tout est antérieur à la partie et enfante à la fois la fonction, l'organe et l'objet ; dans la vie amoureuse où le couple détruit l'individu et n'en laisse survivre que l'image ; dans la poésie qui veut des objets et des faits privilégiés où l'imagination, loin de s'opposer à la pensée, soit le miroir et l'apothéose de la raison ; dans la religion, chez nous sa proche parente où les faits deviennent la langue naturelle d'une race qui pense avec ses paroles et touche en elles, au dire de ses savants, son principe vital.

La notion d'être, dans la pensée d'oc, ne se laisse pas limiter par la définition du sujet, elle l'illimite ; le verbe qui la traduit est le seul qui contienne son sujet et ne soit pas contenu par lui. Etre, c'est, pour l'homme d'oc, ne rien laisser hors de son atteinte ; et, pour si imparfaitement que sa conscience s'en aperçoive, communier à l'existence entière.

---

(1) Cet article a dû être résumé, cela compromet l'équilibre de certains paragraphes. Le texte sera rétabli dans l'édition en volume.

dont chacun est, selon son degré moral, plus ou moins pénétré.

L'être est donc profond comme la mer, c'est lui qui est le gisement véritable de l'inconscient, non l'individu. Mais puisqu'il est tout entier dans chaque homme qui en est à la fois l'image et le temple, le plus humble de tous, dans le cercle infime de son activité, saurait incarner la perte ou le salut de l'humanité ; et la responsabilité de la conscience individuelle se mesurerait sur l'importance de la création ? De quelle façon, cette notion, si elle est vécue avec profondeur, va-t-elle inspirer nos conceptions et diriger notre conduite ? Le passé, poésie du présent, l'histoire, miroir de l'homme intérieur, l'intégration au réel de tout le concevable et l'instant conçu ailleurs que dans le temps, dans l'amour qui porte le monde dans ses flancs ; l'espace, enfin, dieu de l'absence et nous soufflant que toute distance est le pressentiment d'une élévation...

De cet être inépuisable l'homme n'a qu'un aperçu lointain. Il n'a pas trop de sa vie pour en rendre l'apparence égale à son intuition, de toute son imagination pour saisir l'Etre dans son germe qui est l'antagonisme du Bien et du Mal.

Que quelqu'un se propose de réinventer l'antagonisme du Bien et du Mal, c'est, au fond, une prétention assez drôle. Cependant, il y a quelque chose de nouveau dans l'application à ce problème. L'homme d'oc ne l'a pas choisi. Il est au fond de sa pensée qui explore en lui la première défaite de l'être. Il domine une volonté de connaître qui s'est saisie, par une vision rétrograde, de ses facteurs instinctifs.

Le point de vue occitan sur le Bien et le Mal ne propose qu'une légende nouvelle pour renverser des affirmations légendaires. Cependant, la partie réfléchie de la doctrine puise une singulière force de persuasion dans ce coup d'état de l'imagination. *L'antagonisme du Bien et du Mal n'est pas pour l'homme d'oc le produit de la conscience, la conscience est le produit des fatalités qui le soulèvent.* Et ce problème, confondu à celui du Temps et de l'Espace qui forme avec lui la souche de la dualité humaine, est la double interprétation de la notion primitive de chute. Or la chute est contemporaine de la création, elle ne lui est pas consécutive. Ainsi parle la foi, sinon l'histoire.

Comme si nous étions nés d'hier, les mythes orientent notre conduite : nous enfermons le temps dans une vision, l'étendue dans une sensation, le problème du Bien et du Mal s'assimile dans nos pensées au déchirement cosmique qui nous fait ce que nous sommes.

Le royaume du Mal et le royaume du Bien seraient deux

sphères, avec un seul centre dans le cœur de l'homme (1). Si nous voulons représenter cosmographiquement ce point de vue, nous nous hasarderons à réduire dans les quelques lignes ci-dessous des hypothèses fort étonnantes, plus ou moins effacées au fond des mémoires occitanes, mais que la physique moderne autorise à former (2).

Imaginons un univers pourvu d'un centre qui soit également son point le plus dense et que ce point soit la source commune de la lumière et de l'espace.

Imaginons que, par un mouvement analogue à celui qui retourne un sablier, les rapports intérieurs de cette figure géométrique s'inversent, et que ce foyer indivisible, arraché à sa nature lumineuse, s'épanouisse en un nouveau lieu et retire de ses flancs un univers fractionnaire (comme un dieu qui voudrait connaître sa création), qu'outrepassant sa petitesse, ce point très délicat où l'astre de feu avait son centre devienne une vaste sphère dans le monde de la chute, où il a grossi, qu'il s'accroisse intérieurement, formant un bloc où les couches successives de l'astre quitté s'inscrivent comme les années dans le tronc d'un arbre.

Si ce foyer indivisible était de la vie, il serait, dans la chute, encerclé par son propre centre, ainsi la graine que l'on retire de l'épi était prisonnière de la plantule enveloppée autrefois dans son germe : toute l'étendue de la création séparerait cette créature de son foyer originel. Un tel être n'est pas la victime

---

(1) Nul n'ignore qu'en substituant le mot « infini » au Chaos, Anaximandre a créé la pensée abstraite. On nous excusera d'introduire à l'origine de notre exposé une version purement légendaire de la création du monde telle que semble la sous-entendre une conception prénatale du problème moral. Au-dessous des quelques lignes qui tiennent dans notre article la place de ces innombrables fabulations, introduisons un de ces développements qui donnera une idée des sources cosmiques de la doctrine.

L'homme d'oc imagine volontiers que le centre d'un soleil primitif a formé la graine de l'espace. Sous une forme naïve qui habille d'inventions populaires une catastrophe cosmique, toujours la même, il se représente la Chute comme l'éjection de la partie la plus obscure du noyau solaire et la formation d'un espace nouveau autour de ce fragment sans cesse sollicité de revenir à son point de départ.

Lorsqu'un peu plus loin nous disons que la Chute a « tourné sur elle-même », nous voyons avec l'imagination populaire la parcelle détachée du soleil et les êtres tombés avec elle se poursuivre au terme de la chute dans un mouvement circulaire — celui de la Terre autour de son axe — et rapprocher dans un espace mobile des corps inégalement éloignés de l'origine commune. Ainsi voit-on des coureurs cyclistes tourner côte à côte sur un vélodrome qui totalisent des nombres de tours différents. Seule leur fatigue et leur couche de poussière révèlent la longueur de leur parcours. C'est ce que nous appelons le « taux de minéralisation ».

(2) Les lignes qui suivent doivent être considérées comme la base fort imparfaite d'une théorie qui ne peut trouver place ici. Que l'on s'en tienne à la conclusion que l'espace tel qu'il est naïvement perçu est distinct de l'objet qui l'occupe. « Il n'y a pas de lieu, sinon dans l'esprit ». (Scot Erigène.)

de la chute, il en est le fruit, il en est le signe. Sa raison, s'il est doué de raison, ne s'appliquera pas à des objets sans se démentir et outrepasser ses principes. Rien, dira-t-elle, ne peut être ce qu'il est sans tomber au pouvoir de son contraire.

Ces suppositions ne sont bonnes qu'à jeter un doute sur l'espace tel qu'il est perçu naïvement. Il n'existe en réalité qu'une forme de l'éloignement, celle qui se mesure par rapport au spirituel et apparaît dans la *nature* de l'objet ; est son *attribut*, au lieu d'être son *accident*.

Rien n'est affranchi de la chute et les choses les plus naufragées y sont à un plus haut degré *minéralisées*. Il ne faut pas se laisser abuser par cette étendue réfléchie qui juxtapose dans un espace menteur des êtres séparés par des siècles d'évolution. On dirait que la chute a fini par tourner sur elle-même et qu'elle réunit dans le même cycle des êtres inégalement éloignés du centre originel ; et dont la forme est seule à dénoncer l'indice de minéralisation millénaire. (1)

Les monstres apocalyptiques n'ont pas disparu, ils se sont rapetissés, du moins il nous le semble. Des torrents de lumière et, par conséquent, d'espaces interstellaires se sont refroidis sur la sauterelle, sur le lézard. Sur la carapace du grillon dont le cri brille au fond d'un abîme, sur celle du hanneton, insectes au contact desquels nous nous sentons des êtres si transparents et aériens, retentit l'éloignement formidable qui nous a fait en partie grâce, car c'est seulement ce qu'il y avait de meilleur en nous qui est tombé le plus bas et que nous foulons aux pieds ; ou que nous utilisons parfois, comme l'or, pour notre perte.

Quant à l'espace sensible il est purement fictif ! Nous saisissons avec la main un animal à sang froid, très minéralisé, situé, par conséquent, dans un autre plan de chute que nous. Abusivement, nous évaluons nos dimensions par rapport à lui, ignorant si cet animal est minuscule ou si nous sommes des géants. Ainsi le reflet dans un lac d'un pic inaccessible, voisin dans la vision d'un aigle planant dans la nue, croit effleurer en lui un infiniment petit ; et s'étonnerait, s'il était pourvu d'une conscience, d'y percevoir tant de complexité dans tant de petitesse. L'homme aussi est dans le même miroir que les objets qu'il atteint. Il est toujours à l'horizon de la lumière ; et il est très grand, mais grand comme un sommet vu au fond d'un précipice.

Il n'y a d'étendue réelle que l'indice de chute ; et celui-ci

---

(1) Voir note précédente.

forme l'attribut d'un objet plus ou moins minéralisé. *L'espace perspectif* est l'image du relèvement comme l'aurore est la vision du jour. Il est le lieu des formes et leur lien avec le ciel, une arène où l'esprit peut fiancer la beauté avec l'étendue lumière et briser ainsi l'échelle métrique en prenant à l'horizon de la vie sensible les dimensions d'un objet privilégié... Celle que l'on aime est toujours une géante.

Le mal est, pour le chrétien, une sorte de court-circuit de la création, il perd le croyant en le faisant douter de tout, même du mal. Les Cathares, eux, disent qu'il y a un Dieu de l'épaisseur, sa forme sans visage nous prend sans nous éveiller. Il est la chute qui se contemple, unissant sur elle son espace et sa densité. Et ce Dieu énorme et plein nous tend dans la matière des pièges à son image.

Même s'il ne se perdait pas lui-même, l'homme serait perdu. C'est la première chose qu'il apprend. Aussi se livre-t-il à sa nature avec une fureur qui ressemble à de l'espoir. On dirait qu'il veut autoriser sa chute et répondre de ses effets. Il n'y a qu'une façon de connaître les maux dont on a été l'objet, c'est d'en provoquer le retour.

Un double Absolu n'est double qu'en ses avenues, il est la forme que l'unité doit prendre dans le monde alternatif d'une conscience pour être saisie dans tout son relief ; le Dieu unique était une divinité de théorème, un Dieu objet, l'Absolu de ceux qui pensent au lieu d'exister. Le double Dieu est le Dieu subjectif, tel qu'il se dévoile à l'incertitude intérieure de l'homme, à sa *subjectivité.* On ne pourra le nier sans tomber en son pouvoir. Condition majeure d'une création éternellement contemporaine et qui enferme une durée dans la contemplation.

Le Double Dieu est le seul Absolu concevable pour un être qui croit au lieu de penser, se *voue*, du fond de la création dont il est le fruit, non l'objet. *En étant double pour la connaissance qui affirme et nie, Dieu est un pour la foi qui ne connaît que l'affirmation.*

Ce n'est qu'en connaissant le cœur de Dieu que la créature l'introduira au fond de son cœur. Certitude qui attribue à l'être suprême une angoisse pareille à la nôtre. Dieu est en agonie, Dieu souffre. Il est tout ce qu'il n'est pas... Réciprocité de la chute restituant l'unité du cycle divin.

Enfin, nul ne saurait pécher contre la création, ni frauder l'Absolu dont il est le levain. L'âme ne s'affranchit jamais de son origine et elle adhère à son principe dans la vertu

comme dans le crime. La foi, unité de l'homme et de l'éternité, mène les mortels dans le mal comme dans le bien et lève la domination de l'instant qui aveuglerait une pensée retranchée et limitée par son destin physique. Celui qui croit au Double Dieu ne marche pas, il tombe ou il s'élève dans un monde tournant sur lui-même ; assure en lui la continuité de l'illumination parmi les contradictions de la vie morale. Ainsi reluit la vraie nature de l'eau quand elle est connue sous ses deux aspects, dans le nuage et dans la mer.

Le problème du Bien et du Mal est le lien de l'âme et du corps et non un double chemin offrant à la raison une alternative. Il n'est donc qu'une seule subjectivité pour la créature et pour l'univers ? Et, dans un monde qui naît de lui, l'homme peut tout devenir.

Il ne connaît qu'une défense, celle de revenir sur ses pas et de retourner au peu qu'il est. Partout prisonnier d'un Dieu dont son existence est l'affirmation et que, par un effort déchirant, il s'efforce de situer, car il a entrevu dans l'immensité de ce Dieu l'agonie de sa propre personne. L'homme ne se laisse enfermer ni par une action, ni par une idée, l'homme d'oc. Misérable grandeur d'un moi illusoire et qui s'efforce de faire réintégrer à la notion d'être les bornes de la conscience psychologique.

Réussira-t-il à éveiller l'espace au sein de ses pensées, à unir l'univers et la personne dans la réalité du salut ?

II

« La vie est indivisible : elle est toute dans chaque homme » disent les Languedociens ; mais un homme n'en est que le frisson et la lueur comme s'il était dans son tressaillement, ce qu'est le monde dans sa plénitude.

Celui qui est ambitieux de sentir l'être peser en lui édifie sa conscience dans son amour, il aspire ainsi à être tout dans l'univers dont il était le spectre.

Celle qu'il aime est si jolie que les oiseaux la suivent. Elle rougit sous le regard, pâlit quand on la touche. Elle ressemble à un enfant jouant dans un orage ; mais sa voix a la fraîcheur des feuilles de mûrier.

L'amant guette son retour : avec une minute il attend l'autre, livré à l'illusion charmante que le temps grandit dans

son cœur, et qu'elle sera comme une flamme pour le consumer. Elle est l'oubli du temps et de l'oubli.

De chaque événement, la présence de l'amie tire un présage qui parle de sa merci, la refuse, la promet. L'air, entre son visage et les yeux qui l'aiment, immatérialise les bois et les champs. Quand il fait jour dans son cœur, les sentiments d'un homme sont la lumière de ce qui a été mis au monde avec lui. Sa vie produit alors les circonstances dont elle avait été jusque là le produit.

Comme un rêve, en lui donnant ce dont il a soif, entretient le sommeil, la femme qui désaltère son regard fait battre son cœur au sein de tout ce qui existe. Par la présence de celle qu'il aime, la vie de chaque jour lui vient de l'avenir ; et le passé qu'elle lui prête dépasse sa mémoire.

Elle n'est pas l'objet de l'amour, elle en est la faveur. C'est dans un monde idéalisé par son passage que l'amant a vu grandir sa beauté. Le sentiment passionné qui mûrissait en lui sa venue avait-il son firmament dans l'univers où elle était réelle ?

Notre vie n'est pas dans le recensement des faits que nous avons vécus ; pas plus que le regard d'un homme n'est l'addition des choses qu'il a regardées. La femme qui nous vient de l'avenir nous apprend notre histoire, comme les rayons bas d'un astre naissant éclairent les couches secrètes d'une eau endormie. Grâce à elle, notre vie s'est développée dans notre amour de la vie. Notre subjectivité en s'extériorisant, a extériorisé celle du monde. Les limites intérieures de la personne sont-elles si illusoires ?

Des phrases, sans doute, mais que ne peut désavouer l'amour heureux, car elles seront sa conscience quand il ne séparera plus le rêvé du vécu et que, parvenu au comble du bonheur, il aura besoin de toute la raison pour croire à la vie. Le visage qui est à la ressemblance d'une âme brille ailleurs que dans le jour, ailleurs que dans l'imagination, il apparaît dans un monde réel dont il recule les bornes. L'objet que l'on aime est dans ce monde et il n'y est pas, comme l'étoile que l'on voit briller, que l'on ne voit pas.

L'union de l'âme et du corps qui est une fatalité du temps et de l'espace s'opère au sein du temps et de l'espace par l'apparition merveilleuse d'un corps qui les transcende et semble les engendrer. Cette présence qui est le fruit de l'âme, fait du

corps son fruit et l'oblige à douter de lui-même. Des aventures d'un homme elle fait la providence et le salut de sa pensée. Elle invite l'âme à peser avec elle les conditions de sa propre existence. On dirait que la réalité de l'objet aimé éclaire la divinité de l'espace.

Dans les endroits les plus pétrifiés du Languedoc noir, on rencontre encore des ermites très purs qui savent l'équation solaire de l'union des corps. Ils soutiennent que le Bonheur éveille notre pensée loin de celui que nous sommes. Malheureusement leurs paroles de vérité ressemblent à ces souveraines qui ont des yeux trop beaux pour avoir l'air amoureuses. La poésie et la beauté lèvent un énorme impôt sur les mots que l'on n'entend que dans un rêve. Hélas ! tout ce qui est vrai de notre cœur n'exerce d'ascendant que sur notre imagination.

Comme les paysans de M. Chardonne, les laboureurs languedociens annotent Platon, mais ils se souviennent de cet auteur dans leur patois et cette langue de colère est passée comme un orage sur les thèses originales du Banquet.

Tout en accordant à la créature qu'elle a été séparée de l'androgyne primitif, ils lui retirent l'espoir de retrouver ici-bas l'épave de sa personne divine. Nos sœurs de misère seraient les effigies et non la chair de ce que nous avons perdu. La rage divine, s'exerçant sur l'amour et non sur le désir, aurait partagé le couple lui-même dont la moitié la plus noble dormirait maintenant dans les profondeurs minérales et enfanterait la nature où toute étreinte humaine a son éclair. Ainsi, toute séparation ne serait qu'apparence dans un monde qui est le contenu de ce que nous sommes.

De la transparence primitive dont notre être nourrit le regret, il ne subsiste que l'éclat dans le regard de l'homme et dans sa nudité, le poids dans ses larmes. Comme l'aubépine et comme le rocher, l'homme est au nombre des choses que la terre enfante et que le jour éclot. Il est, par la matière tout ce qu'il est par le ciel.

L'homme n'est dans son corps que l'image de ce qu'il est dans son essence. Ce qui lui manque n'est pas au monde, il ne le connaît qu'en effigie comme si l'écorce terrestre avait dû en absorber la substance pour en produire la vision. Foulant aux pieds le plus pur de lui-même, il ne sait que s'en inspirer et en poursuivre le fantôme dans une nostalgie sœur de la sienne. Les amants s'unissent ou croient s'unir sur les profondeurs

maternelles de leur être divin. Ils voient pour ce qui ne voit pas : leur regard est un miroir dont la transparence est dans leur esprit qui les fiance et le tain dans la matière qui les unit.

On ne peut pas se représenter un androgyne parce que sa forme n'a jamais coïncidé avec ses limites extérieures, mais avec ses limites intérieures. Comme le regard de l'homme, il avait sa beauté au-dedans de lui. Pour apparaître en deux personnes, il s'est effondré derrière son âme, étalant sa pureté dans ses limites. Ainsi, une église ouverte par un obus cache et contient des ruines derrière les peintures du sanctuaire. La femme est au secret dans la nudité de ce qui fut son âme ; et toute l'étendue de la création sépare désormais sa forme et son éclat, lequel brille dans ses yeux comme l'acier dans la garde d'une épée. Sa forme est la lumière de son regard, pareille à une arme qui éblouit celui qu'elle va frapper.

La chute expulse les formes de leur unité en les chargeant d'un contenu matériel. En même temps, elle exile cette unité et lui donne la matière pour contenu. Sur la terre nue elle abandonne la nudité de l'homme et celle de la femme.

L'homme et la femme sont séparés par l'épaisseur de l'univers. L'androgyne primitif ne s'est point dédoublé en homme et femme sans prendre aux pièges du multiple la totalité même du cosmos.

Ainsi les amants sont-ils sur la terre ce qu'ils sont dans leur amour : des êtres ailés qui auraient tout le ciel pour s'unir, leurs ailes pour les séparer.

Liée au sol par son ombre, dont elle est l'éclair, la femme vient des ténèbres à qui elle tient par tant d'obscures lueurs sur elle semées. Son regard attire l'homme dans un cercle dont il a touché sur sa chair, comme le reflet d'une étoile, l'éloignement et l'éclat.

Il ne faut que la pointe d'un rayon pour incendier la gerbe ensoleillée où veillaient les flammes. Ainsi, un œil touché d'une lueur humaine, en épanouit l'éclat dans le corps entier. L'homme qui voit une femme illumine son sang de cette vision et son être de chair se ferme sur elle comme une main (1). *La lumière est dans la forme comme un prodige de*

(1) « Vous ne respirez qu'autant que je vous aime ». Roxane à Bajazet (Racine).

la vue : on dirait une source recevant sa fraîcheur de ce qu'elle désaltère.

La chair de celle qu'il aime est la nudité de ses propres yeux. A peine sur elle son œil s'est-il fait vision qu'il forme dans ses muscles la pensée et le poids de son corps. L'amant se lie à l'amante comme une statue à son ombre. Sous l'action d'un astre souterrain, chacun des deux est tombé au pouvoir d'un spectre qui attendait l'autre en lui.

La chair des amants est le soleil de ce qui n'a pas de ciel. Leurs baisers illuminent les sources qui ne voient pas le jour. Dans leurs caresses, les arborescences souterraines frémissent, comme au souffle du large. Ce qui rapproche leurs corps n'atteint jamais ses limites.

Si la terre porte des fleurs, l'âme rouge de la terre ouvre à l'intérieur de notre chair ses lys ténébreux. L'âme d'un homme est le spectre minéral de l'être qu'il n'est pas. Son corps est un arbre qui porte le vertige terrestre dans le poids de ses fruits.

Les amants s'unissent, c'est un rêve et ce n'est pas le leur.

Aussitôt que des amants sont séparés le poids de leur chair les attire l'un vers l'autre. Mais comment la vie dans les limites de leurs corps serait-elle la vie ? Elle n'est dans leur amour que promesse, elle les chasse devant elle en devenant réelle, ne les unit qu'en les détournant du peu qu'ils sont. Par contre, la séparation des amants déchirera leur être physique, mais elle les confondra à l'être dont ils sont l'image et dont l'espace est la vision. L'absence est un amour qui a trouvé Dieu.

Ainsi l'homme opposera-t-il les certitudes les plus glacées à la nostalgie de la chair qui pleurait avec lui son exil, mais ne pleurait alors que sur elle lamentant son malheur, non sa malédiction. La vérité est au delà de tout ce que nous pouvons sentir, elle se reconnaît à ce qu'elle ne nous rappelle rien et nous trouve froids et étonnés, ou, comme devant la mort, hostiles. Elle parle la langue de quelqu'un qu'il nous faut devenir.

Il n'importe pas à l'homme de s'adapter au présent, mais de se préparer à un bonheur dont la vie n'est que le moyen et, au prix de certains sacrifices, la préfiguration. La poésie de l'homme d'oc est une poésie d'ailes brisées.

L'amant ne serait pas l'amant si son amour était un accident de sa personne, non sa vérité.

III

L'amour n'était que l'instrument du rachat. Quand la grâce est faite à l'homme de se posséder dans ce qu'il n'est pas, son corps se ferme comme en rêve sur un bonheur d'avant la vie. Il voit dans le réel l'image et le sourire du jour dont son amour est la vérité et la constance. Sa conscience illumine ce qui l'éclaire. Il est enveloppé dans une panique dont sa pensée est seule à savoir l'affranchir, *une pensée couronnée, maîtresse d'elle-même, et dont les instants sont la mesure, non la langueur et le fardeau.*

La raison ayant perdu l'homme, il faut sauver la raison.

Le bonheur a éveillé la pensée, et celle-ci dit à l'amant heureux qu'il n'est pas d'avant, qu'il n'est pas d'après. Son amour est la haute mer de la vie quotidienne et n'enchante ses yeux qu'en le soulevant sur un passé imaginaire dont le visage aimé est la prédiction et la récompense : celle dont il s'est épris a éveillé des révélations dans sa mémoire comme si elle l'enrichissait d'un passé qu'il n'eût traversé qu'endormi.

La vie avait donc toute la profondeur de l'être et notre expérience n'en était que le chatoiement ? L'être était dans l'individu comme le génie humain dans une parole. *Faut-il croire qu'un homme est tout, moins ce qu'il croit être ?*

La créature, dans son principe, ne se distinguait pas de l'être qui était en elle comme le feu dans la lueur. Accomplis l'un comme l'autre dans une totalité qui ne s'accommodait d'aucune limite et qui ne pouvait pas plus diminuer que s'accroître. Cet être absolu ne devait perdre de son intégrité qu'en s'ajoutant quelque chose. Sa faute a été de revendiquer ce qui ne lui était pas essentiel. Et même, il suffisait qu'il se prêtât une qualité pour tomber dans une erreur mortelle. Celui qui s'est donné l'être et qui, le premier a dit : Je suis ceci, a créé la forme privative de l'unité. Il s'est perdu aussi sûrement que l'individu enfermé dans la possession de ses biens et qui ne voit plus dans son semblable qu'une image de ses besoins.

Le monde est avant tout séparation. Tout y est un par la pensée, divers par l'être. De plus, il est au pouvoir d'un homme d'exercer une action sur ce qui est spirituellement très éloigné de lui. Or, il ne saurait agir physiquement sans engager l'esprit dans l'action. On ne possède un objet qu'en partageant son sort et presque en prenant sa place, comme si ce que le désir

avait idéalisé arrachait un homme à lui-même et l'alourdissait par réciprocité de sa réalité matérielle.

Le chemin de la perdition est donc libre. La situation de l'homme au milieu des objets de son désir serait désespérée s'il n'avait pas la faculté *divine* de créer de l'éloignement, et de se porter au large de ses actions en les pensant ; peut-être en les nommant. La devise de l'artiste d'oc est : *Se détacher sans s'appauvrir !* (1)

Remarquons que le langage a déshonoré les mots qui détaillent le corps féminin, comme si c'était un crime d'aimer en eux des nourritures et qu'on y déchiffrât les réparties blasphématoires de la vie physique au battement d'ailes du pur amour qui veut la vie entière dans tout le corps. Quand l'espace se change en une boue pour monter vers nous, nous avons toute la virginité de l'espace où le fuir.

On dirait que l'étendue est le soleil de la matière (2). La dureté des choses nous heurte avec le spectre de la chute, elle éveille en nous le fantôme de la hauteur. L'étendue et la durée se penchent dans la voix des hommes sur la profondeur physique où ils se sont abîmés. Il y a des oiseaux qui se lancent dans le ciel, ceux qui ont les ailes les plus grandes ne se posent que sur la marge des abîmes et c'est en tombant qu'ils s'élèvent.

Le mal, c'est l'instant et qu'il foudroie la vie. La guérison, c'est la vie, à la condition qu'elle soit comme un instant dans le cœur d'un homme fidèle à lui-même. Il faut que l'homme de chair s'arrache au discontinu où son moi était roi et qu'il lui substitue cet homme d'une vie dont il était le frère de cendres (3).

L'homme qui a reconnu son idéal dans un être vaincrait la tentation de le posséder ? L'amour n'est donc pas la liberté, puisqu'il se laisse, si facilement, retirer ses droits à l'inconséquence, et, au nom du Bonheur humain, applique à ce monde la leçon de l'éternité.

La science d'assujettir les lois de l'amour à la nécessité du salut est de révélation divine. L'instant n'a transcendé le temps qu'en s'inspirant d'un Absolu, non pas l'Absolu dont l'idée nous retranchait de la vie matérielle, mais un Absolu matériel,

---

(1) L'art majeur est celui qui introduit le lecteur dans l'activité créatrice de l'artiste, lui donne l'illusion qu'il a écrit lui-même. Créer, « c'est prêter aux hommes des paroles pour des pensées qu'on leur inspire », les dépouiller d'eux-mêmes sans les appauvrir.

(2) Je me permets d'opposer cette assertion à la formule de Leibnitz : « L'étendue est l'abstraction de l'étendu ».

(3) Nous avons dit plus haut que l'espace sensible était purement virtuel ; il est le lieu du salut comme dans les étendues liquides la densité écrasante en un sens, salutaire en un autre, selon qu'elle engloutit les objets ou les renvoie au jour.

qui nous attendait dans la chute comme si notre erreur allait inaugurer son salut. Détourné du Dieu sauveur, l'homme tombe au pouvoir d'un Dieu prisonnier qu'il va aider à se délier. Il ne s'était pas sauvé de la matière, il lui restait à la sauver avec lui. (1).

Prisonnier de la liberté humaine, ce Dieu, trouvant dans celle-ci le labyrinthe de son évasion, sans doute était-il le génie qui ouvrait entre les amants les portes du songe et idéalisait le lieu où ils n'étaient ensemble qu'une image de leur vie souterraine. On ne sait d'où venu, le songe même régnant sur leurs regards.

L'homme sentait bien que son être était plus grand que lui ; mais cette assurance était ébranlée par la tentation de se penser lui-même. Parce que cet homme a approfondi dans une autre la faveur d'être lui, la totalité de l'être a trouvé en lui, et dans sa raison, l'arbitre de sa plénitude. Ce n'est pas la même pensée qui s'exerce dans l'angoisse solitaire ou qui est la poésie d'une passion heureuse. Les amants, en extériorisant leur subjectivité ont extériorisé celle du monde. Il n'y a en vérité qu'une âme pour l'amour de l'homme et pour celui de son amie, elle est *la conscience d'un Tiers amour* qui est un Dieu en trois personnes : le temps, les causes, l'espace, lesquels ne sont plus des obstacles entre les amants, mais l'ombrage et la prière de leur amour, comme si la matière avait fondu toute raison à la flamme de ses lois.

Nous l'avions dit : l'être est le gisement véritable de l'inconscient, non l'individu. Ce qui les tenait éloignés a promis leur amour à la vie et restitué celle-ci à l'Absolu.

La vie unit les amants par ce qui leur est essentiel ; les dépouillant de leurs intérêts immédiats, les lois d'amour sont des lois de vie. En elles le temps est chanson et l'espace beauté, les causes pensent. Les événements dont l'homme ne pouvait dévier le cours échangent leur contenu contre une valeur symbolique.

Le Temps et l'Espace étaient la perte de l'homme, ils sont sont salut. Ils sont le Dieu tombé et, dans l'amour, les ailes que le ciel lui a données. L'étendue est la forme surnaturelle de la matière. Perçue par l'esprit, elle est la Beauté même.

Autour d'un être aimé, la durée et l'étendue deviennent objets, éveillent en eux la subjectivité de la nature où l'homme n'avait pénétré qu'endormi. Limites d'une œuvre ou d'une action, ils livrent à l'homme leur saveur, se font proportion. Ils ne sont plus les gages de l'existence, mais les ouvriers de sa

(1) C'est dans les traits d'une femme que le jour est l'image d'une vocation et non un symbole de la durée.

rédemption, comme le Bien, comme le Mal. Ils ont une forme, dressent la Beauté à l'horizon de la vie comme un Dieu aveugle que l'homme doit prendre par la main.

Il y a donc une pensée rédemptrice qui ajoute à l'objet son aire de séparation, ranime ainsi dans la chute l'image de la création. L'homme qui sait introduire dans l'équation morale la valeur concrète de l'éloignement (1) contribue à sortir la conscience du chaos. Il lui donne une voix qui est poésie, la langue naturelle de ce que nous sommes sans le savoir.

La conscience a renversé le temple qu'elle élevait à sa solitude. Ressuscitant la légende dans l'expérience, elle a d'abord intégré la totalité de l'être au présent. Mais l'homme n'embrassait la totalité de l'être que dans la vanité de son effort pour s'embrasser lui-même. Il se serait senti devenir Dieu plutôt que de se saisir. *C'est que le moi est le ressort de la chute, son trait d'union avec elle-même. Il faut franchir le moi, aller plus loin que la Beauté, chercher dans le Bonheur, l'aube d'une autre pensée.*

Tant qu'il se trouvait prisonnier du temps, de l'espace et des causes, le moi n'était que le témoin de son être et il devait se multiplier pour se saisir. Il se heurtait à toutes les formes de l'immensité, anxieux d'être tout dans des mondes qui ne se laissaient par rien envahir et où il n'entrait qu'en pensée, comme un affamé cognant aux portes des églises. Partout convaincu de sa nullité, puisqu'il recevait sa vie au lieu de la donner ; et ne se connaissait qu'à l'épreuve, sans cesse en peine d'un monde où le moi ne fût plus *somme,* mais puissance. Enfin, libérant le temps, l'espace et les causes, le moi leur donnait une forme et planait avec eux sur le monde, en faisant de sa vie entière *l'asile de leur principe spirituel.*

Ce moi n'était plus l'être, mais vocation. Le moi est dans le monde comme le vœu de sa subjectivité.

Ce moi qui se dérobe à son espèce temporelle n'est autre que l'être dans sa responsabilité et qui, justement, aura dû inventer le moi pour se saisir. Le moi ne produit pas la conscience morale, il en est le produit.

---

(1) Emile Novis nous en donnait ainsi la confirmation : « L'éloignement, comme équivalent sensible du respect, de la reconnaissance de choses autres que moi et non moins réelles; opposé au désir — le désir, la tendance à approprier, enveloppe en moi tout ce que je vois, abolit l'espace. Pas d'espace entre moi et ce que je vais manger. Le sentiment de l'éloignement me vient en contemplant quelque chose que je refuse de changer même en imagination, de désirer changer (une cathédrale, une belle statue), c'est-à-dire le beau. Ainsi je sors de moi et du même coup l'univers entier m'est donné. »

La conscience morale est avant le moi ; elle est la subjectivité du monde. Dans le rêve poursuivi par l'univers, le moi brille faiblement comme la lueur fragile d'une vocation, on ne peut lui ôter ses raisons d'être sans le faire renaître sous le même aspect. *Le moi est une vision de la conscience morale, le signe au moyen duquel elle saisit dans son unité ce qu'elle ne peut connaître dans sa profondeur. Nous l'avions dit : Ni le Bien, ni le Mal ne sont le produit de la conscience, celle-ci est le produit de leur antagonisme.*

Ainsi la conscience a précédé l'individu comme le feu est avant la flamme ; et il est plus grand par elle que dans le lambeau de vie arraché à la création. Son devoir est de saisir son être dans l'étendue de la conscience morale et non dans les détours de la conscience psychologique. *L'homme répond de tout ce qu'il n'est pas avant d'être le peu qu'il est.* C'est sa grandeur et son désespoir de se sentir, au delà de toute notion, responsable de son propre souffle.

Moi toujours prochain et qu'il s'agit de créer, non de sauver. Il n'y a pas un moi, d'une part fixé, et, d'autre part conçue, une double voie où l'engager dans la perdition ou dans le salut ; mais un moi toujours prochain dont l'avènement sera salut ou perdition.

Singulier enseignement que n'accrédite nulle preuve. La vérité est précisément ce qui se passe de preuves, se rendant inoubliable naturellement.

L'homme d'oc n'achève que par un effort d'invention de devenir une personne. Il ne pense pas son moi, il l'imagine. Il se voit, il se contemple. La révélation de son être est une connaissance à qui l'amour a donné des ailes, les ailes d'un oiseau de nuit. Car la femme était tout dans l'homme qui ne voyait en elle que lui-même.

Le goût de se voir, partant de se louer, a attiré bien des épigrammes à l'homme d'oc ; mais ce n'est pas une tendance si méprisable, du moment que la raison l'accepte et la fait accepter à l'ambition du bien. Entièrement exclusive du goût de s'analyser, elle implique une certaine incrédulité à l'endroit du personnage que l'on fait ; et, en tous cas, lui retire la valeur absolue que la pensée accordait trop libéralement au moi spéculatif, fils de la raison. Le moi de l'homme d'oc est fils de la lumière ; et, comme il n'est qu'une image, il est toujours un peu plus près de l'Etre que de ce qu'il est : Don Quichotte ? Si l'on veut. On peut bien croire à tout quand on ne croit qu'à moitié à soi-même. On n'est pas quelqu'un, on est une vision, la promesse d'une histoire ou d'un conte, la chance d'un drame

moral. Dans le monde où nous sommes, l'homme se définit moins par ce qu'il est que par ce qu'il souhaite devenir et par les moyens qu'il envisage dans ce but.

L'univers aurait créé le moi de l'homme afin de se connaître. Et celui-ci s'efforcerait de situer Dieu afin de se former une pensée. L'homme est plus grand dans sa conscience que dans son être, comme si son âme était dans un monde dont il ne conçût qu'à grand'peine l'immensité. La solitude, l'étendue, sont ses dieux. Pour lui, l'espace est surnaturel et créer, c'est peindre, décrire ou penser l'espace.

Le moi est le produit des circonstances que nous pouvons modifier, une ligne d'horizon qu'il faut voir avec les yeux d'un oiseau ; chacun a le devoir de former son être dans sa conscience morale non dans sa conscience psychologique ; aider ainsi le monde à se manifester dans un personnage à sa taille : ou le héros, ou l'espèce, ou l'homme représentatif. *Il faut que la pensée de l'individu mérite d'être le génie du monde.*

Dans cet univers où l'éloignement se mesure par rapport au spirituel, l'individu a une capacité illimitée de représentation. Car, au lieu d'être *un fragment du tout il est le tout, un peu.* Toujours dressé à l'horizon de la lumière, tenté toutefois de juger de sa taille par rapport à des organismes situés dans un autre espace que lui ; renseigné par sa raison sur sa hauteur véritable. *L'homme n'a pas dans sa chair la taille qu'il a dans sa personne, ni même celle qu'il atteint, à son insu, dans son corps.* Il peut être réellement un géant, sous les apparences d'un nain. Et sa stature véritable ne s'évalue que par rapport à ce qu'il crée ou ce qu'il détruit.

Joé BOUSQUET.

Mars 1941.

SOIRÉE LANGUEDOCIENNE

ENTRETIENS DANS LA CITÉ

Il faisait clair ce matin sur la Cité. Les corneilles volaient haut sur les pignons d'ardoise et leurs cris semblaient traverser l'espace avec l'agilité de la lumière, tant l'air était pur. Tout avait l'éclat du cristal, sa netteté ; mais aussi sa transparence. Là-bas, vers le Sud, les Pyrénées élevaient leurs crêtes vives, rendues si proches qu'on voyait étinceler la neige rose dans le matin. Les terres d'Aude vibraient d'un étrange frémissement dans le paysage irréel à force de perdre toute profondeur et les îles de la rivière, ces vergers immenses, se paraient de l'adorable écume du printemps.

Et je songeais à l'étonnement enfantin de la terre, à cette puissance miraculeuse d'oubli, qui sans cesse introduit l'espérance au cœur des êtres, à cette surprise qui fait revivre à chaque année la fable de l'éden. Quelle volonté de salut autour de l'homme ; quelle richesse pour tant d'aveuglement !

La vieille glèbe languedocienne tressaillait sous son poids de désastres. Mais ni le souvenir des violences de jadis, des terribles holocaustes qui l'ensanglantèrent, des invasions, des ruines que le passage de l'Arabe ou du Croisé y laissa, ni les deuils de naguère, ni la tristesse du présent n'empêchaient la confiance d'y fleurir, l'homme d'y reprendre appui sur les vieux mythes et les certitudes nouvelles.

Ce soir, la maison de Pierre et de Maria Sire reçoit des hôtes nombreux. C'est, à l'ombre du vieux donjon des Trencavel, une crèche ouverte en toute saison à l'amitié. Spacieuse, imprévue et profonde, cette demeure que les générations ont faite avec une fantaisie de metteur en scène romantique ! Dans l'ombre de la ville forte que troue parfois la lueur d'une

lampe d'ogive, dans ce silence que les entassements de pierre font plus lourd encore, son accueil est rassurant, les voix qui l'expriment ont une douceur inconnue.

Un bon feu de bûches attend le visiteur ; la pièce, petite, est comme habitée de cette flamme vivante. Nos demeures ont banni la présence visible du feu, source de rêveries et confident des visionnaires, qui faisait entrer dans la nuit quotidienne un peu de surnaturel. Nos amis d'Occitanie sont là, d'autres aussi, à qui les manuscrits de ce numéro doivent d'être. Les textes circulent de mains en mains. Joë Bousquet les soupèse et les montre ; la clémence du soir lui a permis d'être des nôtres. Et Pierre Sire près du feu qu'il avive de temps à autre fait passer à la ronde une fiole de bon vieux marc audois. Les propos, tapis sous les langues, peu à peu se délivrent et l'on sent se former une rumeur de toutes ces pensées qui déjà battent des ailes dans l'ombre.

Une voix s'élève, celle de Maria Sire, rieuse et claire. Ainsi pour indiquer le thème, donner le ton, un hautbois se détache du murmure de l'orchestre.

— « Eh bien ! j'espère que nous allons savoir par ces doctes écrits ce qu'a représenté cet esprit d'oc, ce qu'il en subsiste ».

— « Hélas, peu de traces, si ce n'est en nous, dit Joë Bousquet. En tous temps on a détruit l'homme sans souci de l'espèce. Les « réserves » sont pour les bisons et la sauvagine. L'homme d'Oc est dans notre cœur et nos mémoires. Nous avons essayé de l'y retrouver. C'était, il faut l'avouer, un curieux mélange d'influences.

— Certes, l'interrompit Claire-Charles Géniaux, encore faut-il préciser. L'originalité du génie d'Oc c'est d'avoir unifié des races aussi différentes que les Ligures, les Ibères, les Grecs, les Celtes, les Latins, les Wisigoths et fondu la culture gréco-latine, le christianisme, les apports de l'Orient arabe, la pensée de la Perse et de l'Inde révélée par le catharisme, à une des plus brillantes civilisations que le monde ait jamais connues.

Depuis l'époque mythique jusqu'au XII[e] siècle, des liens d'or se sont tissés entre l'Orient et le Pays d'Oc, d'Héraklès aux missionnaires néo-manichéens : venue des colons ioniens sur les rivages languedociens, révélation de la philosophie grecque et arabe par l'intermédiaire des Juifs de Lunel dont les traductions contribuèrent à l'établissement de la scholasti-

que chrétienne ; influences de l'art, de l'architecture, de la poésie et de la mystique arabes à l'époque des croisades. Synthèse de Rome et de l'Orient — du plus lointain Orient puisque de nombreux motifs sont d'origine chaldéenne comme les croyances bio-célestes que l'on retrouve à la base du catharisme —, l'art roman n'a nulle part atteint à une aussi grande perfection qu'à Toulouse et à Moissac. Par une merveilleuse concordance il a fleuri sur le sol languedocien au moment où la civilisation occitane était à son apogée.

— Et (c'est Albert Béguin, si fin derrière ses lunettes d'or, qui parle de sa voix douce) à son tour le Génie d'Oc me paraît, tout enrichi qu'il est d'apports arabes et autres, tellement distinct du génie de Rome ! Et je dis : heureusement distinct. Ni la Provence, ni les provinces méridionales de France ne sont la terre de cet esprit latin de clarté logique, de réalisme politique, de classicisme formel, que d'aucuns prétendent imposer à la France entière comme étant sa vraie tradition. La France d'Oc me paraît riche de bien plus de mystère et de bien plus d'âme. Et aussi plus désintéressée, moins juriste et légiste que ne le prétendent ces « réactionnaires » dont tout l'esprit est plus *moderne*, plus proche des adorateurs du Progrès, de la Science et de la Laïcité que d'aucun passé vivant.

— L'homme d'Oc, suggère Louis Prat le Catalan, a pour maître spirituel son aïeul le Grec : il lui doit son appétit de connaître. C'est le titan Prométhée, celui qui sait prévoir, mais c'est surtout Epiméthée, qui avant d'organiser sa vie doit apprendre à la vivre.

— On doit certainement retrouver dans l'homme d'Oc actuel, remarque Pierre Sire, et dans le Méditerranéen son cousin, des caractères plus précis qui permettent d'établir certaines constantes de cette race antique.

— Lorsque nous parlons de l'homme d'Oc, reprend Claire Charles-Géniaux, nous n'avons pas seulement en vue le clerc, l'héritier du *Parfait*, du *Bon-homme*, mais aussi l'homme moyen, le paysan, l'ouvrier. L'homme d'Oc est sobre, mais sa sobriété n'est point renoncement, morosité, bien plutôt mesure, finesse. Les joies de la chair ne sont point liées chez lui à la notion du péché et ses légendes et sa littérature sont exemptes de cette crainte de la mort et de l'enfer qui hante l'âme bretonne. Sa sobriété voulue par le sol, car la terre d'Oc dans beaucoup de ses régions est pauvre, est liée à la qualité, à la saveur. Ses appétits sont modérés : il a horreur de la goinfrerie, des beuveries de l'homme du Nord ; il ne travaille que pour gagner strictement ce qui lui est néces-

saire, se réservant des loisirs pour cultiver son jardin ou son esprit. Par là encore il s'affirme bien Méditerranéen, frère du Grec... et cousin de l'Arabe, ce qui ne veut pas dire qu'il soit incapable d'effort. En cela il s'oppose à l'homme du Nord qui, afin de *vivre fort*, travaille fort, mange fort. L'appât du gain ne fera jamais qu'un mineur de Carmaux ou de Graissesac accepte de faire des heures supplémentaires : il les laisse à l'ouvrier polonais ou belge. Soucieux de sa qualité d'homme il n'entend pas l'avilir par un effort trop grand et de plus, inutile, puisqu'il sait se contenter de moins.

Liberté d'esprit, finesse de langage, sensibilité artistique, goût de la discussion. Quand on pense que toute la plus haute noblesse du Comté de Toulouse parmi laquelle les femmes se firent remarquer par leur ardeur dans la controverse, assista au Concile de Lombers en 1165 !

— Et vous Daumal, dit Bousquet, comment voyez-vous l'homme de chez nous ? Je suis curieux de le savoir ».

L'ami interpellé, avait écouté jusque là modestement. Il gardait l'attitude méditative de celui qui a coutume de s'interroger. Son regard, dans son visage austère, semblait fouiller une pensée :

« — Telles qu'elles m'apparaissent à moi, Français du Nord-Est, les caractéristiques de l'homme méditerranéen ne me semblent pas raciales. Ce sont bien plutôt des faits de *culture*. J'ai observé ces traits psychologiques chez des Languedociens, des Provençaux, des Espagnols, des Italiens, des Grecs ; je les aperçois, de plus loin, chez des Arabes, et chez certains Juifs méditerranéens. Ces particularités s'ordonnent autour d'une attitude psychique centrale, transmise par éducation et tradition ; je vais essayer de vous les décrire. C'est difficile.

L'homme méditerranéen tient à se plaire à lui-même. Il désire offrir de lui-même, à lui-même d'abord, puis aux autres, une image satisfaisante : agréable, jolie, belle, noble, exaltante, selon l'idéal qu'il s'est fixé. Chez les natures inférieures, cela peut être coquetterie, vantardise, infatuation, dilettantisme... Chez les natures supérieures, c'est constante confrontation de soi à un modèle supérieur, et souci de faire de soi et de sa vie une œuvre d'art. Je ne veux parler ici que des aspects supérieurs, positifs et féconds de cette attitude psychologique transmise par la culture méditerranéenne. Ce goût de se conformer et de se voir se conformer à un beau modèle fait naître l'habitude de s'analyser, de se regarder sous ses divers aspects — social, familial, professionnel — la bête, l'ami, l'époux, le fils, le père, l'artisan, l'artiste, le croyant,

le penseur... — avec aussi le désir d'harmoniser ces divers aspects, sans cesser de les voir distinctement. Puis, regardant son semblable, l'homme méditerranéen (celui, j'entends toujours, d'une nature supérieure) voit en lui ces mêmes aspects et cette même recherche, ce même souci d'une conformité à un beau modèle ; mais, des modèles choisis par les autres il ne juge pas, il ne juge que de la conformité de chacun à son modèle, et c'est là le fondement de sa tolérance. Tolérance fondée, non sur la pitié, non sur le sentiment de la faiblesse humaine mais sur le sens de la relativité humaine : la valeur d'un homme, c'est la *relation* qu'il entretient avec lui-même. Aussi le même Méditerranéen, tolérant envers toutes règles que se choisissent ses semblables, est-il sévère à l'égard de ceux qui faussent la relation intérieure ; le fanatique qui voudrait imposer aux autres son modèle, l'homme servile qui imite un modèle étranger, ou le veule qui n'a d'autre modèle que son plaisir du moment. Et lorsqu'il arrive à tenir simultanément sous son regard la perfection de son modèle et l'imperfection de son être, alors la noblesse apparaît dans ses gestes, dans ses sentiments, dans ses pensées.

Une « culture » est morte lorsqu'elle n'existe plus que dans la pensée de ceux qui font profession de penser. Elle est vivante dans la mesure où elle imprègne encore le peuple. Dans ce village de Provence où j'habite depuis quelques mois, j'ai vu que cette « culture méditerranéenne » vivait encore. Encore une fois, je ne me trouve pas qualifié pour discuter de la valeur de cette hypothèse d'une « culture méditerranéenne », d'un « Génie d'Oc ». Je décris, tout simplement.

A l'opposé, l'homme du Nord — je parle encore des natures les meilleures — est beaucoup plus enclin à *servir* une force supérieure qu'à *imiter* un modèle supérieur. Il est convaincu qu'il y a une vérité absolue, et une seule, devant laquelle tous les humains s'annihilent... Je ne pousserai pas le tableau plus loin. Mais comme les valeurs les plus hautes et les attitudes les plus nobles ont une tendance naturelle à péricliter et à dégénérer en leurs propres caricatures, rien n'est plus souhaitable pour une nation, que la coexistence, dans ses limites et sous une unité de langue, de deux attitudes culturelles ainsi opposées, qui, se rencontrant finalement dans l'affirmation d'un même Bien, peuvent s'entr'aider à ne pas faillir. C'est peut-être ce dialogue entre l' « Homme du Nord » et l' « Homme du Midi » qui donne ou devrait donner un sens actif au mot « France ».

— Je suis heureux, Daumal, de me rencontrer avec vous, conclut Bousquet. Je disais justement que l'homme d'Oc se

plaisait à se voir, à se louer aussi, ce qui lui vaut maintes moqueries, mais que cette tendance, quand elle rencontre l'humour, exclut toute vanité, rend incrédule vis-à-vis de soi-même. L'homme d'Oc, dans son type supérieur, se donne fougueusement à ce qu'il aime, mais ne se prend pas au sérieux. Le couple Quichotte-Sancho rend bien cette ambivalence.

— On rencontre ici partout ces contrastes au-dessus d'une unité profonde, dit Henri Féraud, qui jusqu'à présent s'était tu. Que dire d'un tandem aussi original que Péladan-Valéry ? Je suis sûr qu'ils ne pouvaient se voir ! Valéry, penseur expérimental, tâtant sa route avec un regard aussi concret et flexible que celui de l'escargot, n'avançant qu'à coup sûr — pointe suprême de l'esprit d'Oc, représentant sans se l'avouer cette Ecole de Montpellier qui parle en lui et lui fait dire : Notre peau pense. Péladan, mage et charlatan, mais grand artiste parfois, en qui le Vénusiaque oblitère l'esprit jupitérien, et, tout obstrué de cette casuistique de cour d'amour ! Tous deux pourtant se rejoignent dans la profondeur de cet amour de l'entité féminine autour de laquelle s'ordonne l'essentiel d'une vie.

— Vous ne croyez pas si bien dire, et vous confirmez avec de tels exemples l'idée qui m'est chère. Tous deux ont une éthique à fondement plastique. Ils ont une notion artistique du devenir humain et cela est spécial à l'homme d'Oc. Tous deux représentent ce type qui n'est pas nécessairement un jeune homme. C'était cela au temps du romantisme. Bien loin, je crois que la jeunesse sera sauvée par l'âge mûr de ceux qui n'ont pas eu de jeunesse. Le Pays d'Oc est le pays où la femme est tout, mais où l'individu féminin ne compte pas. Parce que le héros n'y est jamais un adolescent. Le jeune homme, chez nous, c'est celui qui se trompe, qui épuise toutes les erreurs possibles. L'amour en pays d'Oc est exhaustif. Valéry, Péladan lui sont nécessaires pour qu'il puisse penser et idéaliser son objet. Et justement Nelli, qui est dans la fleur de l'âge et m'excusera de ne plus le confondre avec Daphnis appuiera mon dire, ajouta Bousquet, en se tournant vers notre ami qui écoutait, le regard un peu rêveur, car il écoute aussi bien qu'il parle.

Tout le monde regarda René Nelli, dont la belle tête florentine s'argente déjà de quelques fils blancs. On attendait qu'il intervînt dans cette question qui passionne sa vie. Il prit un temps, puis avec lenteur :

— Vous avez raison, Joë, l'amour provençal est une

construction de l'esprit qui va de la simple cristallisation stendhalienne jusqu'à la création totale de l'objet. Jaufre Rudel s'éprend d'une femme imaginaire, son amour la fait plus réelle que son entourage. Puisque vous le voulez bien, permettez-moi de vous dire le fond de ma pensée qui s'est beaucoup arrêtée là-dessus en ces temps de méditation et de retour sur soi.

Les constructions idéalistes qui manifestent l'effort accompli, au cours des siècles, par la conscience masculine, pour penser l'amour, ne se présentent point en Occident comme si contradictoires qu'on ne puisse les ramener toutes à une certaine unité. Il s'agit, dans tous les cas, d'une idéologie amoureuse *essentiellement destructrice de l'objet réel tenu pour illusoire ;* et la différence constatée ne porte point sur le fond, mais sur les modes d'adaptation de cette idéologie — dans l'esprit de la caste dominante — aux systèmes religieux ou philosophiques qui fournissent au problème de la mort la solution le plus généralement adoptée.

On pourrait distinguer, en prenant une vue très rapide de l'évolution de l'idée d'amour :

L'amour grec ou philosophique, qui n'est autre que l'amour platonicien, cherchant sous l'objet illusoire une « idée » plus réelle, et, se complaisant — l'esprit étant considéré comme essentiellement masculin — à idéaliser son semblable spirituel tenu pour seul capable de vertu. Cet amour libère l'homme de la chair, le meut vers l'origine absolue de l'Esprit, vers l'Eternel. La femme y est niée en tant qu'objet d'amour pur, en tant que conscience amoureuse.

L'amour occitanien, qui, encore qu'il n'ait pris qu'en Provence son sens définitif, est en réalité, au XII[e] et XIII[e] siècles l'amour occidental, ramasse en lui tous les traits de l'amour grec ; mais, sous l'influence du christianisme et de ses hérésies, il accomplit une brusque et immense révolution en choisissant la femme comme objet de son adoration mystique. Il réconcilie l'amour platonicien avec l'idée de femme, tout en l'adaptant à la mentalité féodale d'une part, à la dévotion chrétienne ou cathaire d'autre part. La femme y devient le symbole même de l'esprit. Elle est donc « surestimée » sur le plan métaphysique, dans sa beauté sur-réelle. Sur le plan social, elle est maintenue dans la dépendance et l'humiliation.

L'amour cornélio-cartésien, enveloppant les conceptions « précieuses », les théories sous-jacentes aux tragédies du *Cid* et d'*Œdipe,* les définitions proposées par Descartes, est

plus semblable qu'on ne le croit communément à l'amour provençal, mais il apporte une solution beaucoup plus rationnaliste au problème du choix, et du même coup il « extériorise » le destin des héros. Œdipe, le Cid choisissent d'aimer qui ils doivent aimer au nom d'une volonté lucide et d'un destin qu'ils acceptent ou dominent. Si la fatalité vient, « du dehors », porter malheur à leur amour, ce malheur demeure « extérieur » au héros qui ne renie pas pour cela le libre choix qu'il fit de l'amie, mais, au contraire, se révolte héroïquement contre les Dieux en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire, à travers l'amour, à sa volonté de perfectionnement moral :

« Mon souvenir n'est plein que d'exploits généreux
« Cependant *je me trouve* inceste et parricide »

s'écrie Œdipe, et plus loin :

« Au crime, malgré moi, l'ordre du ciel m'attache,
« Pour m'y faire tomber *à moi-même il se cache*...
« L'éclat de ces vertus que je *ne tiens pas d'eux*
« Reçoit pour récompense un trépas glorieux... »

Quant à la femme, Elle est considérée, au XVIIe siècle, comme capable des mêmes vertus que l'homme. Elle est l'égale de l'homme sur le plan moral. Elle est sa compagne dans la lutte *qu'il mène contre le destin irrationnel.*

En l'amour romantique, nous voyons le héros subir, au contraire, la tentation d'un destin intérieur que la femme commence à incarner vers la fin du XVIIIe siècle. La passion, dont les anciens et Corneille et Descartes, avaient la terreur, devient le tragique destin de l'homme, en même temps que la conscience féminine se pose de plus en plus comme une réalité aux yeux de l'amant ou plutôt aux yeux de l'Esprit. La femme représente alors la conscience même de l'homme total, en tant qu'elle est infinie et douloureuse. L'idéalisation de la femme ne se poursuit que dans l'ordre passionnel, magique, délirant.

Les conceptions modernes, enfin, que nous manquons d'un recul suffisant pour juger avec clarté, semblent se caractériser par ceci : qu'elles libèrent la femme de l'homme sur le plan social, mais aussi l'homme de la femme sur le plan métaphysique. La femme, désormais, incarne moins profondément le destin de l'homme. Les partenaires du jeu d'amour se désirent égaux et il ne résulte rien d'autre de cette égalité qu'une certaine virilisation de la femme. Ne serait-ce point là le signe que la Féminité est en pleine crise de croissance ? La

femme est en train de transformer lentement ses instincts en raisons, de penser son affectivité, mais elle n'en est encore qu'au point où, les instincts étant en elle plus qu'à demi ruinés et ses pensées de femme n'étant pas encore fort claires, elle ne trouve à sa disposition, pour s'exprimer, que les concepts de la mâle raison ou des sentiments dont elle n'a point vécu l'histoire. C'est ainsi que *l'instinct maternel*, par exemple, s'il est le plus souvent détruit par les progrès de la pensée claire n'est point encore remplacé, chez elle, par l'*idée de maternité* conçue comme l'exigence ou comme la signification même de sa nature, comme un devoir vis-à-vis d'elle-même ou comme un approfondissement de la connaissance de soi. Il n'est point non plus délibérément accepté avec ce qu'il comporte de réel, c'est-à-dire la maternité effective, ni avec ce qu'il comporte d'idéal : la sublimation de l'attitude maternelle en une attitude d'esprit : il est purement et simplement réprimé. Même les vertus les plus purement féminines, je veux dire celles qui reposent sur des tendances inhérentes à la sensibilité de la femme : la pitié pour les blessés, par exemple, qui s'accompagne *naturellement* d'un certain obscur amour pour la blessure, sont changées de signe, se privent de leurs racines profondes et, se donnant pour l'*équivalent* du dévouement masculin, perdent leur signification vraie. Il résulte de cette transposition de la *charité objective* (inscrite dans la chair féminine) en *devoir* masculin, un vif désir de mimer les démarches de l'esprit mâle qui rend les femmes, à proprement parler, *les ennemies* de l'homme. Car l'amour ne trouve jamais son semblable en son semblable mais en son contraire. Chez les meilleures, cette attitude spirituelle, outre qu'elle les rend rebelles à l'idéalisation à laquelle leurs amants les soumettent, finit même par modeler leur chair, leur statue à la ressemblance lointaine, dégradée de l'homme. Et chez les plus viles, elle déclenche un effroyable « Médéisme », qui les poussent à crucifier en l'enfant qu'elles martyrisent (1) la féminité qu'elles refoulent, qu'elles refusent.

Dans tous les cas, l'amour perd, de plus en plus, de son intensité naturelle, n'étant plus ni instinct ni pensée. Et le désir n'y gagne pas (la sensation privée de ses racines idéales redevient un pur néant). Il est tari en sa source même chez l'homme incapable de retrouver en l'amie l' « instinct de l'univers » sur quoi il bâtit ses mythes d'amour. Sans ces

---

(1) Qu'elles installent sur un radiateur brûlant, par exemple, comme cela s'est vu récemment.

grandes idéalisations un homme lucide ne peut aimer, parce qu'il ne peut aimer, donc « connaître » son amie qu'en attendant d'elle la révélation consciente de tout l'esprit qui est dans sa nature et qu'elle doit éveiller et qui doit parler par sa bouche. Sans cette gnose immédiate, il perd le privilège qu'a tout homme de transformer la femme aimée en *femme irremplaçable* et aussi sa vraie liberté qui est de ne pouvoir être ému sensuellement que par celle *qu'il chérit dans son esprit* et à qui son esprit est *fidèle*. Aussi, s'il poursuit l'éclair d'éternité qu'est la jouissance charnelle, il est de plus en plus impuissant à saisir la révélation d'éternité qui est faite dans tout amour même le plus éphémère.

La femme devenue au XXe siècle une sorte d'homme sans rêve, libérée de l'homme quant au social, ou tendant à l'être, décourage l'idéalisation *qui est l'acte même d'aimer*, qui est la pensée de l'amour, donc tout l'amour. Et la passion qui l'a choisie comme objet — qu'elle soit prude ou libertine, au lieu d'atteindre l'au-delà de son essence, n'atteint que son être le plus illusoire, son *être social* par quoi elle est chassée de sa nature profonde.

N'est-il point vain, alors, en 1941, de retracer le tableau de l'amour provençal, puisqu'est bien close l'évolution qui de Platon à Lamartine en passant par les troubadours, Dante, Pétrarque, Jordi de San Jordi, Heroët, Honoré d'Urfé, Soumet, manifestait cette grande volonté d'idéaliser la femme, qui est tout l'amour de l'homme ? Je ne le crois pas. Je pense même qu'il n'a jamais été plus urgent de reprendre la tâche interrompue : les hommes de ce temps s'aperçoivent déjà qu'à mal penser l'amour ils le ruinent et qu'il ne leur est plus possible d'aimer que dans un effort de connaissance où la femme leur apparaîtrait, non pas telle qu'elle est, mais telle qu'elle ne sait pas encore qu'elle est. Tout amant qui éprouve que la femme n'est pas seulement ce qu'il en appréhende par les sens est déjà, sans le savoir, un disciple de l'amour provençal. Il s'engage sur la voie de cette science désespérée qui chasse l'objet aimé de son espace charnel et par cela même, le sépare de lui, le lui rend insaisissable, à moins qu'il n'entre dans le rêve de « construire » à force d'amour l' « Eternel Féminin ». Car la femme qui reflète les plus hautes exigences de l'homme, approfondit son essence pour se hausser à son rêve et tente alors de se penser comme « tout ce qu'il n'est pas ».

C'est par là que le vœu secret de la conscience masculine d'aujourd'hui se rattache au seul mythe romantique qui me semble vraiment inhérent à l'homme total, j'allais dire

à l'homme méditerranéen — et que l'on trouve déjà chez Alfred de Vigny : *l'homme veut voir coïncider la femme et la nature*, il veut confondre la femme à la nature « naturante », à l'esprit qui lui a donné l'être. Il tend à construire la féminité sur le modèle même de la Pensée qui a animé le monde, *tout simplement parce qu'il est séparé d'elle par l'épaisseur du monde*, même quand il la tient dans ses bras, et qu'il ne sent tomber toutes les limitations que si cet univers proclame par la bouche de l'aimée, en même temps que les paroles qui l'exilent davantage, les promesses d'un retour à ce qu'il fut. Les idées du XII[e] siècle provençal reprennent ici tout leur poids.

Les hommes de notre siècle sont dans l'attente de la femme future. Le grand œuvre du XII[e] siècle a été — c'est là le secret des troubadours — *la création de la femme*. (Il en est même résulté, au ciel des idées, la projection d'un Egrégore tout illusoire : la Vierge qui apparaît au fond des grottes). Mais ce grand œuvre a échoué et demande à être repris. Bientôt, je pense, cesseront les influences malignes qui attirent la femme vers la masculinité ; c'est-à-dire vers la limitation, l'égoïsme, le mal, l'illusion... (elle est en effet devenue si inconsciente de l'Idée qui la meut, que l'on se demande si l'homme n'a point supprimé, dévoré, son âme « naturante », si même l'éternelle beauté de son corps ne va point se défaire aussi, changer de sens, sous l'attraction de la volonté d'être soi — c'est-à-dire rien — que l'homme lui a insufflée). Mais l'effort d'une dialectique implacable travaille sans qu'elle le sache peut-être, à la libérer des mythes masculins qu'elle réfléchit de tout son sommeil de miroir. Déjà l'homme, au sein de la matière, trouve sans le chercher et même en le fuyant, le secret de la volupté, de l'amour et des corps : la métaphysique de son désir. A beaucoup approfondir la chair, il l'exile de l'espace, à beaucoup approfondir le désir, il découvre qu'il est éternel. L'amant le plus infidèle sait que l'amour ne peut être conçu sinon comme une éternité. Et même emmuré dans son « moi » le plus grossier, ce que l'homme demande à la femme, *c'est de se dénuder pour lui jusqu'à son essence infinie*. On a pensé parfois que l'homme aimait la femme comme une sorte de mère. Il serait plus vrai de dire qu'il recherche *en elle le secret de toute naissance*. N'en doutez pas : l'amant souhaite d'obtenir de la femme aimée la révélation du vrai commencement de l'esprit, soit qu'il le situe dans l'idée d'amour, dans l'idée de maternité ou même dans la beauté de l'univers toute entière incluse dans les courbes féminines et comme les troubadours le pensaient, il pressent en la femme et « objectivement »

naturellement, inconsciemment, l'image du commencement absolu de l'amour. Il veut alors qu'elle prenne conscience de ce mystère dont il vit, qu'elle lui parle d'une voix toute vibrante encore d'avoir traversé l'univers, et que cette voix lui porte l'Esprit qui le nie et qui le console à la fois, comme la beauté du corps féminin lui porte révélation d'une conscience qui est *lui* et qui *n'est pas lui*. La « conscience partagée » est au delà du physique. L'amour sera métaphysique ou ne sera pas.

Heureux les amants futurs, s'ils renaissent à l'espoir de retrouver en la femme aimée l'autre versant de leur esprit, s'ils peuvent la voir enfin s'éveiller, tout encombrée de forêts, d'océans, de montagnes, de fleuves, de rivages, s'ils reçoivent d'elle, après en avoir reçu l'amour, le secret de l'univers dont ils sont exclus ! L'homme, séparé de la femme, séparé du monde, les paroles d'une femme inspirée suffiraient à le rendre à son essence contradictoire, à « L'Un » dont il n'est que la possibilité masculine : il serait consolé par cela même qui le désespère. A la voix de la féminité devenue consciente de tout l'amour, se rouvrirait l'espace, le ciel de la « charité » où l'on n'est soi-même qu'à force de vouloir être l'autre. Ces songes et ces mythes, ce rêve masculin, l'amour provençal les contient en puissance. On dirait que la vérité de l'amour y est venue, il y a sept cents ans, s'y faire pressentir. L'idée de femme est de nouveau à sculpter. L'idée d'amour est à réinventer, comme à l'aube du XII[e] siècle. La révélation de l'Esprit dans la conscience de la femme en même temps que dans la beauté de sa forme n'est peut-être pas si éloignée.

Un silence à ces derniers mots s'établit. Chacun réalisait cette décadence de l'idée d'amour depuis le temps merveilleux qu'évoquait Nelli. Maria Sire fut la première à le rompre :

— En somme, Nelli, vous condamnez cette « morale de midinette » qui irrite si fort Montherlant. Mais croyez-vous avec lui que l'amour provençal ait dévirilisé l'homme ?

— Dans la soumission trop grande à son objet, oui, mais ce que Montherlant veut paraître ignorer, c'est la grande école de l'héroïsme et du devoir à laquelle le Chevalier d'Oc se mettait par amour, surtout quand cet amour devenait inacessible et prenait la forme d'un culte. D'ailleurs son exemple des Chevaliers germaniques me paraît douteux. Cette poésie dérive de celle des troubadours. Wolfram d'Eschenbach a pris son

Parsival chez nous. Il n'y a entre les deux qu'une différence de civilisation, c'est tout.

Comme pour suivre l'idée de décadence, le feu baissait. Pierre Sire le ranima aussitôt et le groupe reprit confiance, tandis que, agile comme un ange, l'hôtesse emplissait les verres à nouveau du feu secret de la terre. Puis elle dit :

— Ne nous laissez pas dans cette vallée. Le vieux génie d'Oc ne peut-il ranimer chez nous, Méditerranéens, comme au temps des grands mouvements de pensée et des religions de salut, la foi dans notre destin d'homme ? Le vieil humanisme a fait faillite. On ne s'en apercevait pas, mais il a laissé la conscience endormie tandis que le corps se démesurait. Et maintenant, il ne contrôle plus, il succombe. Que faire pour le sauver et sauver l'homme ?

— J'ai peine à croire, répondit Albert Béguin, qu'un homme nouveau soit en train de naître, doué de pouvoirs vraiment inconnus, et qu'il faille lui rendre une âme neuve. Qu'est-ce qu'une âme neuve ? Il s'agit bien, plutôt, de retrouver l'âme tout court, celle qui ne varie pas, de ramener à elle la profonde, la silencieuse endormie, l'attentive malgré tout, les regards des hommes égarés sur un monde sans âme. Ou, pour tout dire d'un mot, c'est la question même du salut qu'il s'agit de poser de nouveau au centre de toute préoccupation et de toute action. Le temps des religions de salut ne me paraît pas être du passé, mais d'un présent, d'une présence qui pourrait si bien être d'aujourd'hui même.

Ce sont les obscurs, les barbares qui croient que l'on fonde du nouveau absolu et qu'il faut, à chaque plongée dans la misère terrestre, repartir à neuf, et que rien ne se fait sinon par création totale. Si quelque chose a été lentement établi par la civilisation française, oc et oïl, c'est bien la vanité de toute gloire d'inventeur, et cette magnifique vérité que rien ne s'invente qui ne soit en même temps hérité, transmis, reçu, continué.

La France est seule (et c'est pourquoi je compte tellement sur elle) à savoir cela ; seule à rouvrir les portes qui se sont fermées, au lieu de vouloir enfoncer la muraille à côté. Dans cette œuvre, quelle sera la part du Génie d'Oc ? Pour autant que rien soit prévisible en ce domaine, ce sera la même que toujours : l'apport oriental, clarifié, l'apport romain tempéré de mystère, de gravité, de lyrisme, et l'alliance du soleil méri-

dional, avec les brumes qui flottent sur les étangs de Sologne, pour composer cette lumière de France qui n'est ni le Nord seul, ni le Midi seul, mais leur indissoluble mariage séculaire. Mariage qui fut celui des dieux de l'Olympe et des fées celtiques, qui est celui de l'héritage chrétien, hébraïque et latin, avec le long labeur des générations pieuses qui édifièrent les cathédrales et donnèrent à la France ses grands mystiques.

— Et ses grands philosophes, reprit Louis Prat. De même que ceux de la Grèce antique les philosophes du pays d'Oc nous proposent des doctrines de sagesse. Ils se proposent non seulement d'expliquer la vie mais de nous apprendre à vivre, à la composer. Pour ne citer que deux exemples, le *Positivisme* d'Auguste Comte n'est pas seulement une interprétation de la vie par l'intelligence désireuse de comprendre et d'expliquer, il est une élaboration de la vie, une sociologie, une morale, une religion, la religion de l'homme. Ce penseur voudrait nous enseigner non pas à nous résigner à la vie, mais à l'organiser, à la vivre. Un autre philosophe du pays d'Oc, né lui aussi à Montpellier, Charles Renouvier, fondateur du *Personnalisme,* voudrait nous enseigner non seulement à comprendre la vie, mais à la modeler conformément aux lois de la raison raisonnable. Le *Personnalisme* n'est pas seulement une doctrine où sont étudiés les problèmes que la vie présente à l'intelligence, c'est encore une morale dans laquelle le penseur propose à la réalité du combat pour la vie, la vie de paix, de justice et d'harmonie, seule raisonnable, et qui seule assure vérité et beauté.

— N'oublions pas les poètes, intervint Joë Bousquet. Un temps va venir où leur rôle dépassera ce qu'on a pu croire : la poésie se découvrant, non plus dans le poète, mais dans les choses elles-mêmes, formant un attribut à révéler dans chaque objet. L'homme d'Oc qui se distingue par une extension particulière qu'il donne à la notion d'être, sera dans cette conscience poétique du monde comme la *parole dans le chant.*

— Bravo, s'écria Henri Féraud : il faut restaurer une métaphysique de l'homme qui ne sera ni l'œuvre de savants ouvrages, ni une série de dogmes, mais le long effort, la patiente construction de l'esprit individuel à la recherche de sa vérité et de son équilibre. C'est d'abord un problème de connaissance, le même que nous transmet l'héritage méditerranéen par excellence : l'héritage grec. Se comprendre, c'est se réaliser. Au refus par l'esprit scientifique de se questionner sur la réalité métaphysique de ses objets, opposons fermement la volonté de nous considérer comme des sujets qui portent en eux leur fin et leur raison d'être.

Il s'agit de savoir si l'homme sera capable de s'arracher à la fatalité implacable qui, depuis des années, le livre, intelligence liée, aux machines, aux passions, à la dissolution dans la vaste inconscience du collectif. Il s'agit de savoir s'il s'évadera de la terreur qui l'étreint à l'idée de la « solitude ». Et comment l'homme désirerait-il se retrouver seul avec soi-même ? Il n'entend plus en soi que le silence. Il n'a plus rien à se dire ; plus rien à méditer.

L'effort premier c'est de retrouver le courage et le goût de s'interroger, de reconquérir sa raison d'être dans un intime tête-à-tête avec soi-même. Dès lors l'expérience métaphysique se poursuit d'elle-même, se nourrit de sa substance. Elle effectue « cette mise en ordre » intérieure qui est la source de toute moralité parce qu'elle accroit notre « disponibilité » pour le Bien. C'est alors qu'on verra qu'au centre de toutes les valeurs, il y a la valeur par excellence : la Personne, qui est la source de toutes les autres. Mais en disant à Personne, il faut bien comprendre que je n'entends point cette rencontre miraculeuse et vaine de cellules auxquelles la vie impose sa silencieuse unité, — j'entends plutôt cette unité spirituelle qui au delà des apparences concrètes ou psychiques n'atteint sa véritable raison d'être qu'au moment même où elle consent à se perdre dépouillée des passions trop humaines.

— Mais cela, répliqua Bousquet, suppose en effet un retour à la métaphysique sans laquelle morale et conscience sont impuissantes et vaines. Si l'homme veut bien admettre que la Conscience morale, l'Etre, sont antérieurs à sa pensée, que l'antagonisme du Bien et du Mal qui crée cette conscience est contemporain de la création, il comprendra que son moi provisoire doit, par l'amour, chercher le salut, sortir de ses limites à la rencontre de l'essentiel, qui n'est pas lui, du Bien dispersé dans le monde, comme dans le mythe les membres d'Osiris. L'homme doit recommencer la quête de son moi réel et se savoir responsable même de ce qu'il n'est pas encore. *Il faut que la pensée de l'individu mérite d'être celle du monde.* »

•

Une subtile flamme s'était glissée peu à peu dans leur cœur et les faisait communier dans la seule joie qui compte : une joie conçue sur leurs sommets les plus hauts et allant de cîme en cîme. Maintenant ils se séparaient pour des destins divers et pourtant semblables, toujours sûrs de se tenir dans le même courant, grâce au fil spirituel qui les reliait. Une nuit grave s'ouvrait devant eux, qui déroulait sur les

tours fantômes son grimoire d'astres. A travers les créneaux, luisait vaguement la rivière, et les souffles errant sur les eaux faisaient monter jusqu'à eux l'arôme des vergers.

— Voyez, dit Joë Bousquet, comment sous la procession des étoiles, qui est l'image du temps, la Cité semble intemporelle ; comment elle échappe à nos sens quotidiens. *Le Beau, c'est l'espace perçu par l'esprit*, c'est-à-dire hors du temps et de l'étendue. Et cela est aussi une évidence pour l'Homme d'Oc ».

A ce moment, le silence était tel que la nuit en devenait surnaturelle. Seul, un murmure osa l'interrompre : c'était l'un d'eux qui modulait à voix basse un vers de Valéry :

Tout-puissants étrangers, inévitables astres...

Il saluait ainsi Bételgeuse, l'étoile rouge des Mages, qui, au terme de sa chute, allait quitter le ciel.

J. B.

Cité de Carcassonne, le 27 Mars 1941.

TABLE DES MATIÈRES

LE GENIE D'OC

I

II

L'HOMME MEDITERRANEEN

III

IV

ACHEVE D'IMPRIMER
le 28 Février 1943
sur les presses de
l'Imprimerie Mistral
à Cavaillon



Prix : 85 francs